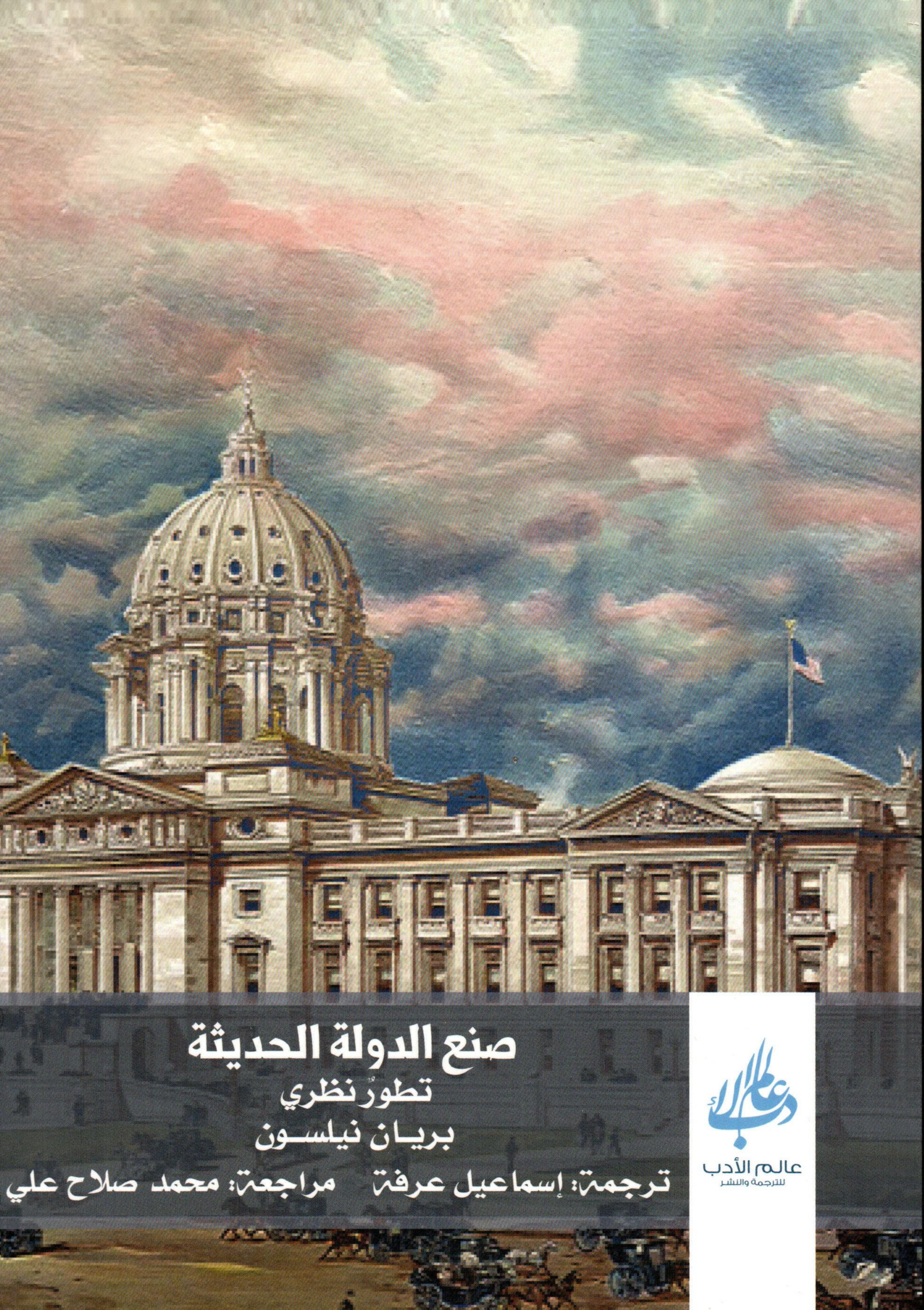


صنع الدولة الحديثة
تطورٌ نظري
بريـان نيلسـون
ترجمة: إسماعيل عرفة مراجعة: محمد صلاح علي
عالم الأدب
للترجمة والنشر

صنع الدولة الحديثة

تطورٌ نظري


بسم الله الرحمن الرحيم

صنع الدولة الحديثة

تطورٌ نظري

بريان نيلسون

ترجمة

إسماعيل عرفة

مراجعة

محمد صلاح علي





الكتــــــاب: صنع الدولة الحديثة
المؤلـــــف: بريان نيلسون
المـترجـم: إسماعيل عرفة
مـراجـعـة: محمد صلاح علي

عدد الصفحات: ٢٦٧ صفحة
سنة الطباعة: ٢٠١٩م
بلـد الطباعـة: بيروت/ لبنان
الطبعـــــة: الأولى

عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع
مؤسسة عربية تعتني بنشر النصوص المترجمة والعربية
في مجالات الثقافة العامة والأدب والعلوم الإنسانية



الهاتف: 00201099938159
البريد الإلكتروني: info@aalamaladab.com
الموقع: www.aalamaladab.com
القاهرة - جمهورية مصر العربية

Title: The Making of The Modern State
Author: Brian Nelson

Pages: 267
Year: 2019
Printerd in: Beirut, Lebanon
Edition: 1

الفهرسة أثناء النشر - إعداد إدارة الشئون الفنية / دار الكتب المصرية:

نيلسون/ بريان
صنع الدولة الحديثة، بريان نيلسون (مؤلف)، إسماعيل عرفة (مترجم)، محمد صلاح علي (مراجع)
٢٦٧ ص،
٢٤×١٧ سم

رقم الإيداع: ٢٠١٨/١٦٥٩٨
١. الدولة الحديثة. ٢. النظرية السياسية. أ. العنوان. ب. السلسلة
□□□□ □□□□□□□□□□□□□

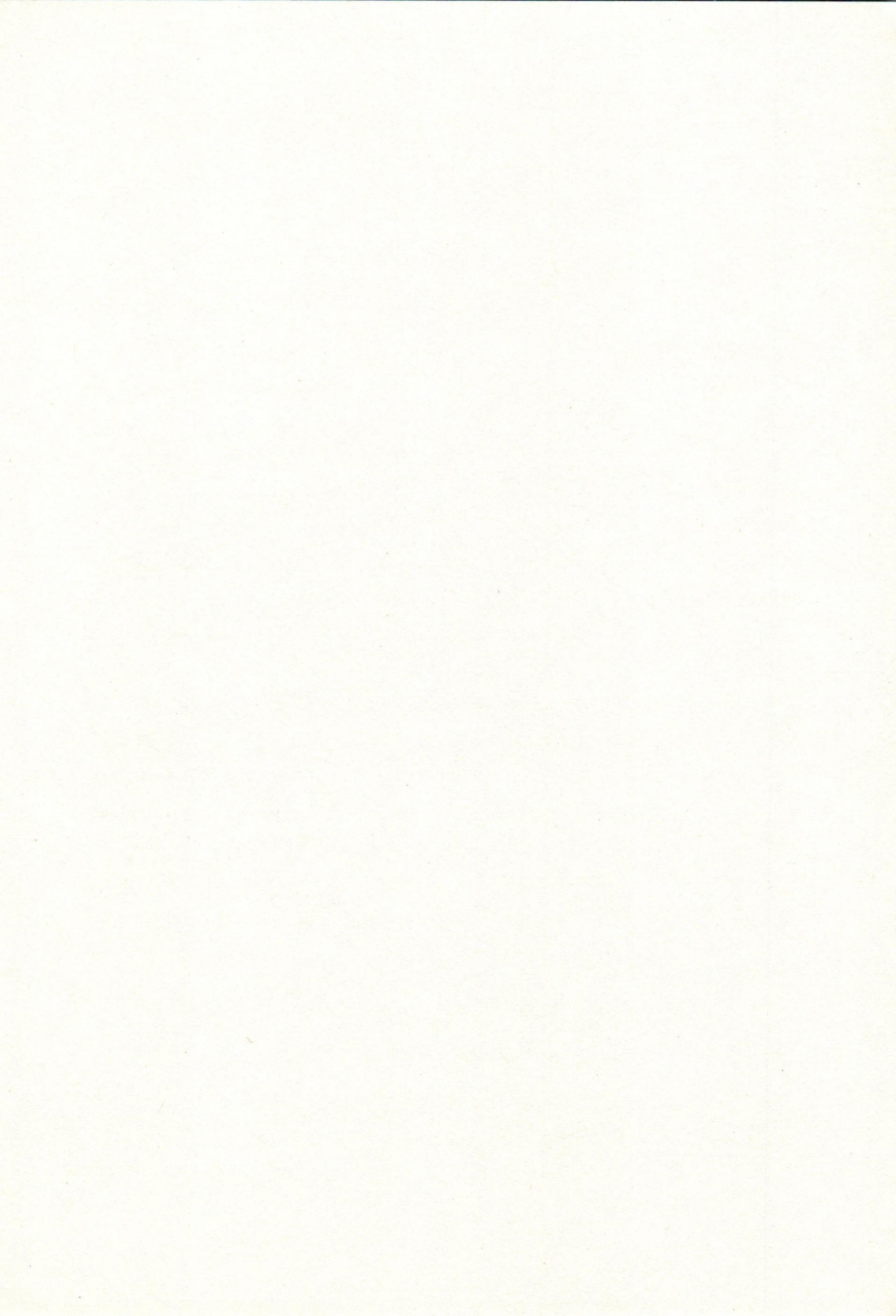






المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة المترجم	٧
سجل المصطلحات	١١
تصدير	١٥
الفصل الأول: الدولة والأيديولوجيا	١٧
الفصل الثاني: تشكلات الدولة	٢٩
الفصل الثالث: الدولة المثالية	٤٧
الفصل الرابع: الجمهورية المسيحية	٧٣
الفصل الخامس: صنع اللفياثان	١١٩
الفصل السادس: النظرية الميتافيزيقية للدولة	١٦٩
الفصل السابع: سوسيولوجيا الدولة	٢١١
الفصل الثامن: الدولة بتأمل بعدي	٢٤٣
قائمة المراجع	٢٥٣



مقدمة المترجم

الحمد لله وكفىٰ، والصلاة والسلام علىٰ عباده الذين اصطفىٰ، وبعد:

لا أستطيع كتابة أولىٰ كلماتي في العلوم السياسية دون أن أذكر فضل الربيع العربي -بعد فضل الله وتوفيقه- علىٰ تشكيل وعيي، فقد بدأ اهتمامي بالمسألة السياسية مع أحداث الربيع العربي؛ الذي لم نشارك في سيرورته فحسب، وإنما يمكننا القول أننا لم نعِ ذواتنا إلا من خلاله أصلًا، وبعد الضربات المتوالية التي لحقت به حتىٰ انقلب خريفًا قاتمًا، بدأت عمليات المراجعة وإعادة النظر تتخذ بعدًا أكثر عمقًا من مجرّد المشاركة الحركية في الأحداث، فتمدد اهتمامنا من المجال الحركي ليشمل المجال المعرفي، ثم ازدادت الرغبة بشدة في تعميق رؤانا السياسية وتوسعة آفاقها نتيجة الصدمات المتوالية التي تلقاها جيلي من الشباب من عدم قدرة الحركات الإصلاحية، والتيارات الفكرية الكبرىٰ ذات الشعارات، والسرديات الشاملة علىٰ استيعاب التطوّر التاريخي لمجريات الأحداث فضلًا عن متابعتها واللحاق بها.

وبما أنّ الربيع العربي كان حدثًا سياسيًا من الطراز الأول، فقد كانت التساؤلات السياسية التي أثارتها الأحداث، ودفعتنا إلىٰ مواجهتها أكبر من قدرتنا علىٰ الإجابة عليها، إذ إنّ سؤالًا كسؤال الدولة، أو سؤال السلطة، أو سؤال المجتمع، أو غير ذلك من الأسئلة؛ كل ذلك يستلزم جهدًا نظريًا مضنيًا من أجل تأسيس أرضية يمكن البناء عليها خلال حركتنا في التاريخ، ومن هنا كان اهتمامي بالاطلاع في المجال السياسي بشكل عام، والمجال السياسي النظري بشكل خاص، وبسبب معايشتي منذ صغري للغة الإنجليزية درايةً وروايةً كانت أغلب

قراءاتي منذ وعيت علىٰ المسألة السياسية تنصبّ علىٰ الكتب الإنجليزية، أو المترجمة إليها، وهاهنا كان يرادوني دائمًا شعورًا مريرًا بالحزن، إذ إنّ التساؤلات التي بدأنا في طرحها، منذ ٢٠١١ فصاعدًا المتعلقة بالدولة، والأمة والتغيير ونحو ذلك مما اعتبرنا به أنفسنا تقدميّين -حينئذٍ- في طرحها، فوجئت أنّ الغرب لم يكن قد طرح ذات التساؤلات منذ العشرينات إلىٰ الخمسينات والستينات فحسب، وإنما وجدت أنّ الغرب قد تجاوزها تمامًا في مقابل طرح أسئلة أكثر تخصّصية، أو أنه قد قام بتفريع السؤال الواحد إلىٰ عدة أفرع أكاديمية لكلٍ منها مجاله، وحقوله ومناهجه، وكانت هذه صدمة حقيقية بالنسبة لي، فقررت حينئذٍ أنّ يكون لي إسهام متواضع في حركة الترجمة في العلوم السياسية لما لاحظته من فقر المكتبة العربية مقارنةً مع المكتبة الغربية بمختلف مدارسها، وبين يدي القارئ إذن أولىٰ تجاربي مع عملية الترجمة، والتي ربما تبدو في الوهلة الأولىٰ عملية يسيرة لا تتعدىٰ معرفة بعض المصطلحات، وترجمتها، لكن الحقيقة أنّ الترجمة ليست مجرّد نقل المصطلح من لغة إلىٰ لغة أخرىٰ فحسب، بل إنّ الترجمة هي أولًا وعيٌ بالنصّ المراد ترجمته، وما يستلزم ذلك من خلفية معرفية بالحقل الأكاديمي المقصود، وبالبيئة التي يُكتب في سياقها النص، وما يشتهر فيها من تراكيب، وأساليب لغوية، وبطريقة الكاتب في التدوين، ومنهجه في استخدام اللغة لنقل المعاني من خلالها، فهي ليست عملية أحادية يمكن النظر إليها كمجرد نقل اللفظ من النص إلىٰ لفظ مقابل في لغة أخرىٰ، وإنما هي عملية **تتكون من مرحلتين**: **الأولىٰ** هي استيعاب النص وهضم معناه ودلالته، **والمرحلة الثانية** هي نقل المعنىٰ المُستوعب إلىٰ ألفاظ وعبارات، ومصطلحات تتوافق مع المعاني والدلالات المقصودة من النص، أو مع المباني والألفاظ الأصلية، وفي هذا الكتاب لا أعتمد علىٰ الترجمة الحرفية، إذ إنّ الترجمة الحرفية تجعل القارئ، والمترجم علىٰ السواء أسرىٰ للدوال دون المدلولات، بالإضافة إلىٰ أنها لا تصلح لموضوع كموضوع كتابنا هذا، ولا أقصد بالترجمة الحرفية هاهنا المعنىٰ المتطرف لها أي ترجمة كل كلمة علىٰ حدة بمعزل عن سياقها في العبارات والتراكيب، فهذا اللون من الترجمة الحرفية غير واقعي، ولا يمكن قراءته إلا بصعوبة شديدة في أغلب الأحوال، وإنما أقصد بعدم التزامي بالترجمة الحرفية أي

أني لا ألتزم التزامًا قطعيًا باللفظ الوارد في النص الأصلي، فربما أضيف مصطلحات، أو أغيّر من ألفاظ أو حتىٰ أعيد صياغة عبارات بأكملها، وما فعلت ذلك إلا بعد الاطلاع علىٰ عدة اتجاهات مختلفة في تفكيك عملية الترجمة، فاخترت منها ما أراه متوافقًا مع طبيعة الموضوع الذي نتناوله، وعليه فإني أتوسط في ترجمتي بين الترجمة الحرفية التي تلتزم باللفظ، وبين الترجمة الحرّة التي تركز علىٰ المعنىٰ، فأعبّر عن مراد الكاتب بما يتناسب مع اللغة العربية مع الالتزام قدر المستطاع بالألفاظ والتراكيب الأصلية لنص المؤلف باللغة الإنجليزية.

بقي أن أقول إن الكاتب كثير الاستدراك ودائم الإيراد للمقاطع الاعتراضية، والجمل الاستثنائية، ويسارع في أغلب فقراته إلىٰ تسجيل الاستثناءات التي تزيل فكرة الإطلاقية في كلامه كما أنه ربما يضع داخل الجملة الاعتراضية جملة اعتراضية أخرىٰ بطريقة قد تبدو غريبة، وأحيانًا تكون مرهقة ومستهجنة للقارئ عمومًا وللقارئ العربي خصوصًا، لكن أحسب أنّ هذه طريقة باحث متمكن مثل **بريان نيلسون** الذي قضىٰ عمره في البحث في ثنايا الفكر السياسي الغربي، فمن المعلوم أنّ الباحث في الأنثروبولوجيا، وفي أي حقل معرفي يكتسب لهجة مترددة كلما زاد بحثه واتسعت آفاقه ومداركه، ويميل شيئًا فشيئًا إلىٰ التواضع في أطروحاته، ونبذ الأفكار الكلية أو الشمولية، وقد حرصت علىٰ أنّ أحافظ علىٰ أسلوب الكاتب، وإخراجه لبنية النص كما هو قدر المستطاع بما يمكن للغة العربية أن تستوعبه **أولًا**: للحفاظ علىٰ المنهج الذي أراد المؤلف أنّ يوصله إلىٰ القارئ أي الاتسام بالتواضع أثناء التأليف، فيما يتعلق بالتجارب والعلوم الإنسانية من باب الأمانة العلمية، وثانيًا لنقل هذا المنهج إلىٰ الباحث، والقارئ العربي الذي يتسم منطقه الجبلّي بكثيرٍ من الحدّية والإطلاق مما ينعكس علىٰ تصوره للعلوم الإنسانية التي يظن البعض أنها يمكن تحديدها في إطار قوانين عامة، وكليّات قطعية مطردة مثلها مثل العلوم الطبيعية، وهو الخطأ الذي يشير إليه المؤلف في ثنايا كتابه.

أخيرًا أتقدم بالشكر إلىٰ كل من ساعدني في إتمام هذا العمل، وإخراجه إلىٰ النور، وعلىٰ رأسهم **الأستاذ الباحث (أحمد سالم)** الذي عرضت عليه في

بداية الأمر فكرتي حول ترجمة الكتاب فرحّب بالفكرة علىٰ الفور، وشجعني من أجل تحقيقها فجزاه الله خيرًا.

وفي النهاية؛ فإني أعترف بأني لست متمرسًا بفن الترجمة، ولا متخصصًا أكاديميًا بالعلوم السياسية، وإنّ كانت هذه هي المجالات التي أطمح إلىٰ التخصص فيها بطبيعة الحال لكن لفقر الساحة الشديد مع الحاجة الملحة إلىٰ الاجتهاد النظري العربي في المسائل السياسية المُشكَلة هو ما دفع مثلي إلىٰ الإقدام علىٰ هذه الخطوة، فليسامحني القارئ إذن إذا وقعت عيناه علىٰ خطأٍ غير مقصود، وليدعُ لي بالقبول إن وجد ما يستحسنه، واللهَ أسأل أنّ يغفر لي خطأي وزللي، وأنّ يتقبل مني هذا العمل اليسير، وأسأله -تعالىٰ- أنّ يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم اللهم آمين.

والحمد لله رب العالمين

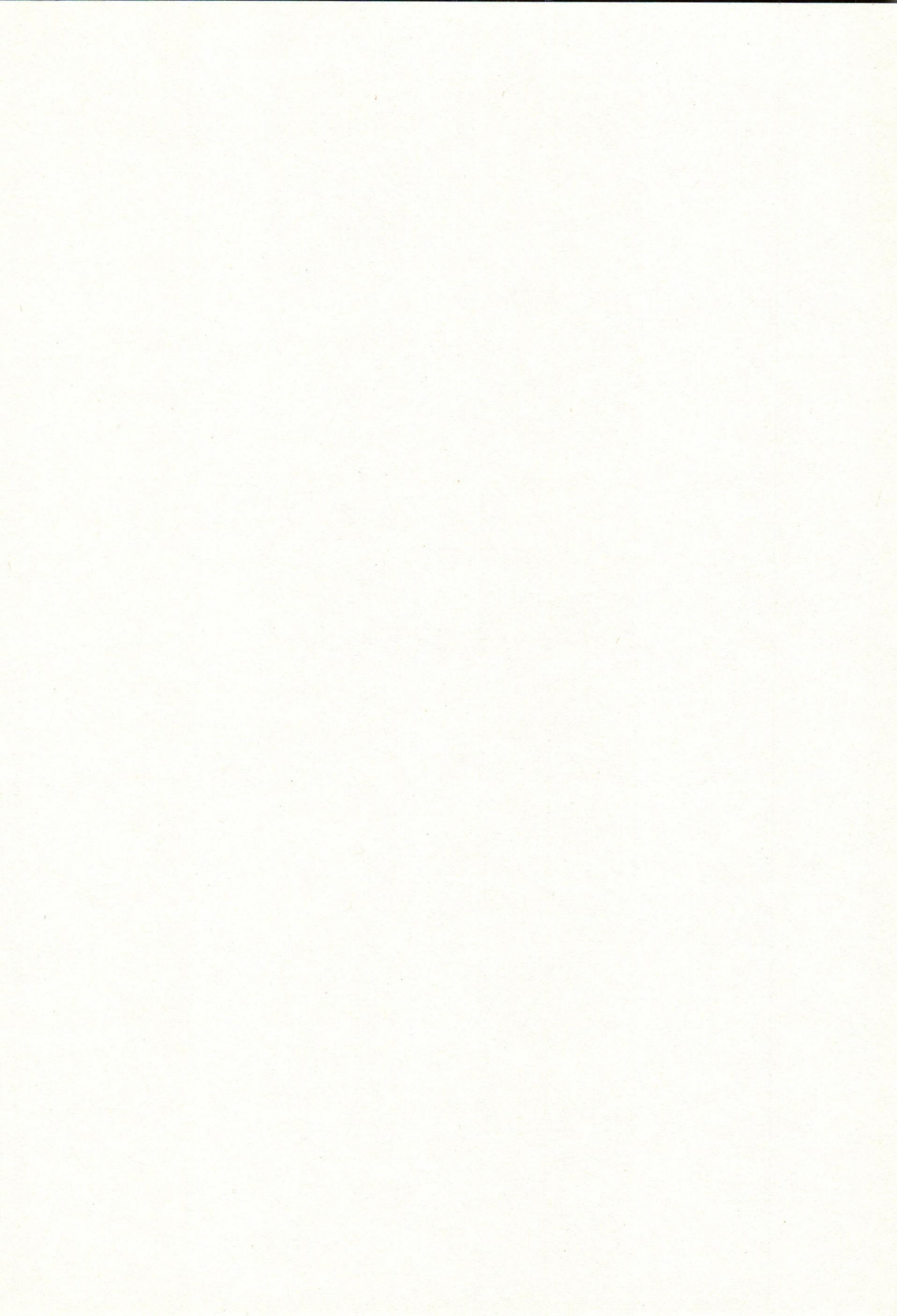
سجلّ المصطلحات

State-centered view:	رؤية تتمحور حول الدولة
Stateless approach:	مقاربة لادولتية
Empirical:	تجريبي
Antistate:	المناهض للدولة
Behaviouralism:	السلوكية
Individualism:	الفردانية
Positivism:	الوضعية
Theocratic:	الثيوقراطية
Paradigmatic continuity:	استمرارية نماذجية
Legitimation ideology:	أيدولوجيا الشرعنة
Social:	اجتماعي
Sociological:	سوسيولوجي
Classless:	لاطبقي
Legitimizing ideology:	أيدولوجيا مُشرعِنة
Band:	عصابة

علماني[*]	Secular:
الهلنستية	Hellenistic:
المدينة العالمية	Cosmopolis:
جماعة مكانة	Status group:

(*) رغم إيماني أن الترجمة الأدق لمصطلح Secular هو الدنيوية، إلا أني استخدم مصطلح العلمانية في ترجمتي لسببين: **الأول**: حتىٰ لا يختلط مصطلح Secular مع مصطلح Worldly الوارد في النص الأصلي، **وثانيًا**: لعدم شيوع هذه الترجمة بين المؤلفين واستقبالها بقدر من الاستهجان بواسطة بعض الأكاديميين. (المترجم)

لأجل سوزان وجينيفر



تصدير

إذا كان لأحدهم أن يسأل: «**لماذا ندرس الدولة؟**» فإن الإجابة الأوضح ستكون لأننا نعيش في واحدة، لكن الإجابة الأقل وضوحًا والأكثر إثارةً قد تكون؛ لأنّ المفكرين السياسيين يتجادلون منذ العصور الكلاسيكية حول ماهيتها بالضبط، وحول أفضل تصورٍ لها، وبما أنّ شكل الدولة قد تغيّر عبر الزمن؛ فإن النقاش نفسه قد اتّخذ أشكالًا مختلفة، وهي الحقيقة التي تضيف مستوىً آخر من الاهتمام بالمسألة، وعندما قرأت العلوم السياسية الأمريكية مبكرًا -أثناء تشّكلها باعتبارها فرعًا أكاديميًا- أن الدولة ليست مفهومًا مفيدًا من الناحية النظرية أدىٰ ذلك بالدولة (**أي الدولة الحديثة**) إلىٰ أن تصبح مثيرة جدًا لاهتمام من يميل تفكيرهم إلىٰ الرؤية التاريخية الأطول للأمور، وبما أن النظرية السياسية قد ظهرت في البداية باعتبارها محاولةً لفهم الدولة، وكانت دومًا تعكس بطريقةٍ ما شكلَ الكيان السياسي القائم؛ فإن علم السياسة الذي ينبذ ما كان فيما سبق موضوع مادته الأساسية يثير بوضوح إشكالاتٍ عدة، وسيجذب هذا الكتاب -فيما نأمل- كل مستويات الاهتمام هذه بينما تتم صياغته باعتباره نقدًا للمنظور اللادولتي في علم السياسة الأمريكي، فإن قصده أوسع بكثير من ذلك في الحقيقة؛ إذ يحاول فهم وَعْيِّنَا السياسي المعاصر في سياق الدولة الحديثة، وإن العلوم الاجتماعية والسياسية المعاصرة هي الصورة النظرية لهذا الوعي إلا أنه ليس من الضروري للمرء أن يكون متخصصًا في هذه الأفرع كي يدرك أثر الدولة الحديثة علىٰ افتراضاتنا السياسية، ومعتقداتنا الأيديولوجية الأكثر تأسيسية؛ ففي الواقع لا يمكننا فهم ميولنا الأيديولوجية بشكل كامل دون فهم علاقتها بالدولة، وأنا

أشك -مثلًا- أن أغلب الليبرتاريين يدركون أن الفردانية التي يدافعون عنها ضد الدولة يمكنها بالكاد أن توجد خارجها، وعلىٰ أية حال تحتاج محاولة فهم طبيعة الوعي السياسي الحديث من هذه الجوانب إلىٰ فهم تاريخي للتطور النظري للدولة الحديثة نفسها، وهذا بدوره يحتاج إلىٰ فهم تشكّلات الدولة المبكّرة، والأيديولوجيات التي ألهمت هذا التطوّر بشكل مباشر أو غير مباشر، وهذا الإطار التاريخي الواسع هو الذي يشكّل القسم الرئيسي من هذا الكتاب.

ففي المقام الأول هو كتاب عن الدولة، ونظريتها منذ القدم وحتىٰ العصر الحديث، وبغض النظر عن الإشكالية الأضيق حول علاقة الدولة بالعلوم الاجتماعية، والسياسية المعاصرة، فإن التطور التاريخي للدولة حتىٰ شكّلها الحديث هو موضوع رائع في حد ذاته، ومع ذلك ينبغي الإقرار في البداية أن موضوعًا بهذا الاتساع والتعقيد لا يمكن أن يوفَّىٰ حقه في كتاب واحد قصير أو في عدة كتب لأجل هذا الأمر كما لا يمكن لشخص واحد أن يقوم بذلك منفردًا، وبالتأكيد لست أنا؛ فقد قمت بدراسة الدولة والتدريس عنها لسنوات عديدة، فأدركت جيدًا كم كثيرٍ بقي لأتعلمه، ولحسن الحظ هناك كتب كثيرة تتعامل مع جوانب أكثر تخصصية من نظرية الدولة لمن يرون فيها موضوعًا مثيرًا للاهتمام مثلي، وبعض هذه الكتب مُشار إليها، وبالذات أكثرها إفادة، أو أكثرها إثارةً للاهتمام علىٰ كل حال بالإضافة إلىٰ ذلك قمت بإضافة بعض الحواشي المكثفة إلىٰ حدٍّ ما بخصوص بعض الجوانب التقنية الأضيق للموضوع، والتي كانت لتخل بالسردية العامة، وفي الوقت نفسه حاولت أن يكون النص والحواشي كليهما ميسرة لغير المتخصص.

وأخيرًا، فالشكر واجب للطلاب الكثيرين الذين شاركوا في حلقتي الدراسية عن النظرية السياسية للدولة الحديثة؛ فاهتمامهم بالموضوع حفّزني لكتابة هذا الكتاب، وانتقاداتهم ساعدتني علىٰ بلورة تأملاتي عن الموضوع، والشكر موصول بشكل خاص للآنسة جاي جانجور لمساعدتها التحريرية الدقيقة، ولمشاركتها معي بخبرتها عن الاتحاد الأوروبي.

الفصل الأول
الدولة والأيديولوجيا

أصبحت الدولة في السنوات الأخيرة محور اهتمام علماء السياسة الأمريكيين، بالإضافة إلىٰ آخرين بداخل العلوم التاريخية والاجتماعية، وهذا الاهتمام المفقود في الماضي هو بذاته مثيرٌ للاهتمام، فهو ظاهرة أمريكية فريدة؛ ففي أوروبا علىٰ الأقل حتىٰ عصر ما بعد الحداثة لم يتضاءل الاهتمام بالدولة أبدًا، وذلك لأسباب وجيهة، فالدولة الحديثة لم تظهر لأول مرة هناك فحسب، وبالتالي أطلقت تقليدًا دوليًا للفكر السياسي وحافظت عليه بل إنّ تاريخها اللاحق من العنف وشمولية القرن الأخير جعل للدولة حضورًا حقيقيًا جدًا في الوعي الأوروبي؛ فالحربان العالميتان، وكل ما تعلّق بهما أكّدوا إلىٰ حدٍّ أبعد حقيقةَ الدولة، وقليلٌ من مفكري أوروبا شكّوا في أن أهوال القرن الأخير كانت متجذرة في واقع سياسي أكثر عمقًا من مجرد أيدولوجيات أو جنون بعض القادة المعيّنين، ولذلك من المفارقات الشديدة ألا تصبح الدولة في الولايات المتحدة محور الاهتمام النظري الرئيسي بالتحديد عندما يظن المرء أنّ الاهتمام بها سيكون في أقصاه: أي في فترة ما بعد الحرب مباشرة.

ما الذي يفسر هذه المفارقة؟ من المؤكد أن التربة الفكرية الأمريكية دائمًا ما تنتج هجائن غريبة من الوعي السياسي لكن هذا وحده لا يفسر فقدان الاهتمام بالدولة فيما بعد الحرب، وعلىٰ الرغم من الحقيقة الرهيبة لسلطة الدولة، والتي تجلت بوضوح شديد في القرن الأخير إلا أن هناك عوامل ثقافية، وتاريخية

محدّدة استبدلت هذه الحقيقة في الوعي السياسي الأمريكي برؤية أكثر لا دولية، ولطفًا للسياسة.

كان أحد هذه العوامل موجودًا منذ البداية؛ فعلىٰ الرغم من أننا كنا نمتلك دولة بالمعنىٰ الرسمي منذ اعتماد الدستور، وبمعنىٰ واقعي إلىٰ حد ما منذ نهاية الحرب الأهلية وحتىٰ الاتفاق الجديد، والحرب العالمية الثانية علىٰ الأقل إلا أنها لم تبدُ كثيرًا كدولة بالمعنىٰ الأوروبي، ففي أوروبا تشكّلت الدولة بواسطة الملوك المطلقين ممن مركزوا بنية للسلطة القانونية والإدارية دائمة، وظاهرة للمحكومين إلىٰ حد بعيد أما هنا في هذا البلد، فقد تشكّلت الدولة من خلال فصائل متنوعّة عبر ما كان بالأساس بنية فيدرالية رخوة وشبه ديمقراطية، وأدرك المواطنون الأمريكيون أنهم يمتلكون حكومة، أو بالأحرىٰ حكومات، لكن كان لديهم إدراكٌ ضعيف لوجود دولة مركزية.

بعض العوامل الأخرىٰ الفريدة للحياة السياسية الأمريكية ساهمت في نقص الوعي بالدولة أجدرها بالذكر هي هيمنة الأيديولوجيا الليبرالية، فتأكيد الليبرالية علىٰ الحقوق الفردية والحكومة المقيدة تآمر ضد رؤية للحياة السياسية متمحورة حول الدولة؛ فبالنسبة للعقل الأمريكي لا تزيد السياسة عن مجموعات وأفراد تتنافس فيما بينها، والدولة -بقدر ما يتم تصورها أصلًا- مجرد حَكَم لضمان نزاهة اللعبة السياسية.

وبشكل أكثر عمقًا نظرت **الأيديولوجيا الليبرالية الكلاسيكية**، أو المبّكرة، وبشكل لا يقل عن الماركسية اللاحقة إلىٰ الدولة باعتبارها خاضعةً أو ظاهرة مصاحبة للمجتمع المدني، وللديمقراطية الليبرالية باعتبارها البنية السياسية المثلىٰ للتراكم الرأسمالي، وفي الواقع بات يُنظر إلىٰ الرأسمالية باعتبارها الشرط الضروري المسبق لنظام ليبرالي ديمقراطي، وهي فكرة لا زالت تمثل حجر الزاوية في السياسة الخارجية الأمريكية حتىٰ اليوم، وإنّ كانت مشّكوكًا فيها من الناحية النظرية، ومن هذا المنظور؛ فالدولة في أحسن الأحوال هي «شرٌ لا بدّ منه» ضرورة لا بدّ منها لتأمين حرمة العقد، والمتطلبات القانونية الأخرىٰ للسوق

الرأسمالي الحرّ؛ ففي الرؤية الليبرالية الكلاسيكية لم تمتلك الدولة أبدًا أي غاية أو جوهر أو ماهية خاصةٍ بها.

لكن لماذا وحتىٰ وقت قريب شاركت العلوم السياسية الأمريكية ما بعد الحرب بشكل غير ناقد هذا المنظور الدولتي الذي تحمله الثقافة العامة؟ تبدو الإجابة بالنسبة إلىٰ واضحة بقدر ما هي مربكة؛ فعلم السياسة الأمريكي لم يستطع أبدًا أن يفرّ من محيطه الثقافي، فبغض النظر عن رغبته المبكرة أثناء نموّه - وتحديدًا في فترة ما بعد الحرب- في تأسيس علمٍ أصيل للسياسة ظلت مبادئه النظرية الأكثر أساسية مقيّدةً بالرؤية الشعبية للسياسة، ومن هنا حمل في إطاره النظري كثيرًا من جسم الأيديولوجيا الليبرالية الأمريكية، وليس فقط الإيمان بقيمة الرأسمالية والديمقراطية الليبرالية بل أيضًا التركيز علىٰ الأفراد وجماعات المصالح بدلًا عن الإطار القانوني، والمؤسسي الأكبر الذي نسميه الدولة، ولاحقًا عندما قرر علم السياسة الأمريكي أنّ يوسّع تركيزه ليتضمن هذه العوامل، فقد فعل ذلك بإنشاء نماذج للتحليل السياسي ترفض صراحة النموذج الدولتي.

ومع ذلك فصحيح أنّ علم السياسة الأمريكي كان دومًا أقل ارتباطًا برؤية تتمحور حول الدولة من نظيره الأوروبي، إلا أنه كان هناك بعض الاهتمام -حتىٰ فترة ما بعد الحرب علىٰ الأقل- بالإطار المؤسسي للحكومة، وإنْ لم يكن بنظرية تامة النضج للدولة، فعلماء السياسة في فترة ما بين الحربين مثل: **ر. م. ماكلفر وودرو ولسون** لم ينظروا إلىٰ الدولة بالطبع باعتبارها موضوعًا غير ذي صلة[١] إلا أنّ اعتبار مفهوم الدولة غير متوافق مع علمٍ سليم للسياسة مثّل عقيدةً اعتنقها علماء السياسة في فترة ما بعد الحرب[٢]، واعتمدوا في ذلك علىٰ بعض المفكرين

---

(١) انظر:

R.M. MacIver, *The Modern State* (Oxford: Oxford University Press, 1926).

إنّ اهتمام ماكلفر وولسون بالدولة له منحنىٰ أكثر براجماتية لإصلاح الجهاز الإداري. انظر:

Raymond Seidelman and Edward J. Harpam, *Disenchanted Realists: Political Science and the American Crisis, 1884-1984*, in series: *SUNY Series in Political Theory: Contemporary Issues*, ed. John G. Gunnell (Albany: State University of New York Press, 1985), 49-50.

(٢) لقد رفض علماء السياسة في فترة ما بعد الحرب مفهوم الدولة باعتباره غير علمي ليس لأنه كان =

الرئيسيين من فترة ما بين الحربين ممن كانوا قد بدأوا بالفعل في الانعتاق من علم السياسة الأكثر مؤسسية **لماكيفر وولسون** كان من أبرزهم: **آرثر بنتلي، وتشارلز ميريام، وديفيد ترومان** ممن اقترحوا أنّ الدراسة العلمية للسياسة ينبغي أن تركز لا علىٰ الدولة، ولا علىٰ المؤسسات الدستورية والقانونية، وإنّما تركز علىٰ العمليات الإمبريقية للنشاط السياسي[١]، ويعني ذلك -من ضمن أشياء أخرىٰ- أنّ الأفراد والمجموعات والأحزاب السياسية ينبغي أن يُكّونوا الموضوع الأساسي لعلم السياسة، وأيًّا ما كانت قيمة ذلك في تطور التخصص إلا أنه لا شك في أن علم السياسة الجديد هذا بدا أمريكيًا، وليبراليًا بارتياب لرفضه الدولة وتركيزه الموازي علىٰ المصالح الفردية والجماعية.

ونظرًا لعلم السياسة الجديد ما بعد الحرب كان الهجوم علىٰ مفهوم الدولة قاسيًا، وعلىٰ الأخص نقدها باعتبارها هراءً ميتافيزيقيًا، وهو نقد وُجه بكثافة للنظريات الألمانية للدولة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولنظريات هيجل في المقام الأول، والتي اعتبرت الدولة ممثلةً لمبادئ متعالية معيّنة، أو مجسدّةً لمُثل روحية، أو تمتلك «**شخصية عليا**» خاصّة بها؛ وبما أن علم السياسة الأمريكي المبكّر قد تشكّل بصورة كبيرة من خلال الفكر السياسي الألماني، فإن «**علم السياسة الجديد**» كان ينتوي منذ اللحظة الأولىٰ خلع نفسه من هذا النوع من -بتعبير **أرثر بنتلي**- «الأمور الروحية»[٢]. وباعتباره علمًا كان

= تجريدًا فارغًا من الناحية الإمبريقية فحسب بل أيضًا لأنه تورط تاريخيًا في إشكاليات معيارية.

(١) انظر لأجل تحليل موجز لهذه الإمبريقية الجديدة وما صاحبها من القطع مع تأثير الفكر السياسي الألماني المسيطر حتىٰ حينها:

Peter T. Manicas, *A History and Philosophy of the Social Sciences* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), 216-221.

(٢) انظر:

Raymond Seidelman and Edward J. Harpham, *Disenchanted Realists*, 67-74.

لتحليل الإمبريقية المتطرفة الكامنة في رفض بنتلي «للمسائل الروحية»، وخصوصًا في عمله: «The Process of the Government». فما يتم رفضه ليس فقط الدولة وإنما أي مفهوم مؤسساتي يتجاوز السلوك الملحوظ المباشر للأفراد.

ضروريًا أن يكون إمبريقيًا بحزم ورافضًا لكل أشكال التنظير التي لا يمكن منحها مرجعًا إمبريقيًا محدّدًا.

وهكذا أصبح ما بدأ في فترة ما بين الحربين باعتباره محاولةً لتأسيس تخصص إمبريقي يرتكز علىٰ السلوك السياسي للأفراد، والجماعات دحرًا فعليًا لأي منظور سوىٰ الإمبريقية مما يعني رفض مفهوم مشتبه به ميتافيزيقيًا كمفهوم الدولة؛ فالدولة لم تكن فقط متورطةً في قضايا معيارية بل كانت أيضًا منذ أرسطو وخلال دراسات الدولة الألمانية في القرن التاسع عشر مفهومًا -أو هكذا بدت- بلا أي مرجع إمبريقي محدّد بل، وغير ضروري بالمرّة إذ إنّ السلوك السياسي قابل للرصد والقياس بغير الرجوع إلىٰ الدولة علىٰ الإطلاق.

لقد كانت السلوكية -كما عُرف **«علم السياسة»** الجديد بعد ذلك- هي الأسلوب المهيمن علىٰ التحليل السياسي خلال الخمسينيات والستينيات، وما زالت آثارها محسوسة إلىٰ اليوم، وكثير من علماء السياسة المعاصرين تعلموا في إطار التقليد السلوكي مما أدىٰ- نظرًا لانحيازه الراديكالي المناهض للدولة- إلىٰ مقاومة واسعة ضد المبادرات الجديدة في دراسات الدولة[١]؛ قد يعد اليوم بالفعل هو عصر ما بعد السلوكية، إلا أنه عصر يتم فيه فقط **«استرجاع»** الدولة عبر قدر كبير من الكفاح النظري[٢].

ربما تكون التعددية هي الإطار النظري الأكثر انتشارًا وتأثيرًا من بين الأُطر التي ارتكزت علىٰ الإبستمولوجيا السلوكية، فالسياسة أو بالأحرىٰ السياسة الأمريكية كانت تُفهم باعتبارها منافسةَ جماعات مصالحٍ لتحديد «من يحصل علىٰ ماذا ومتىٰ وكيف؟»[٣] بتعبير **هارولد لاسويل** أحد المؤثرات الرئيسية من فترة ما

---

(١) انظر مثلًا:

Gabriel Almond, "The Return to the State," *American Political Science Review*, v. 82, no. 3, September 1988.

(٢) لفصول عدة عن إعادة تركيز فرع العلوم السياسية علىٰ مختلف جوانب الدولة الحديثة، انظر:

Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol, eds., *Bringing the State Back In* (New York: Cambridge University Press, 1985).

(3) Harold Laswell, *Politics: Who Gets What, When, How* (New York: P. Smith, 1950).

بين الحربين علىٰ نموّ السلوكية يظل هذا التعريف هو الأكثر انتشارًا للسياسة في المجال، وهو تعريف لا يحتاج لمفهوم الدولة علىٰ الإطلاق، وكما يلاحظ أحد المعلقين: «لا يحتاج المفهوم السلوكي الصلب للسياسة -أي من يحصل علىٰ ماذا ومتىٰ وكيف؟- إلىٰ مفهوم مقابل للدولة حيث يمكن تطبيقه بسهولة علىٰ أسرة، أو مؤسسة، أو فصيل، أو مزرعة»[١].

يمكنه ذلك بالفعل، وقد طُبقت النظريات التعددية للسياسة علىٰ مجموعات كهذه بغير اعتبار ملحوظ لبنية الدولة المؤسسية الكبرىٰ[٢]، وفي الغالب كانت تُعامل الدولة باعتبارها مجموعة أخرىٰ، أو «فاعلًا» آخر بمصطلحٍ غير لائق من مصطلحات تخصصٍ كان عازمًا علىٰ تكوين لغة غير تاريخية ومحايدة قيميًا وعلمية بنفس قدر علمية مناهجه، وبما أن الدولة لا يمكنها «الفعل»، فإن ما عُني في الحقيقة بالدولة هنا، هو الأفراد، والمجموعات المعيّنة التي تشكّل الإدارة أي -باختصار- الحكومة، والتي نفسها فُهِمت الآن ببساطة باعتبارها جماعة مصالح أخرىٰ في العملية السياسية، وعلىٰ هذا النحو اختلطت الدولة بالحكومة، وحتىٰ يومنا هذا لا زال أحد التعريفات الشائعة للدولة هو أنها ببساطة كلمة أخرىٰ للحكومة، وهو في تاريخ الفكر السياسي تعريف رجعي؛ فقد استغرق الأمر قرونًا ليتم التمييز بشكل حاسم بين الدولة والحكومة، وما كانت السياسة الحديثة ممكنةً بغير ذلك حتىٰ بالشكل الذي تفهمه العلوم السياسية المعاصرة.

لقد جرت قطعًا بعض المحاولات لبناء سياق للتحليل السياسي أوسع من السيرورات الفردية والجماعية، وأبرزها في تحليل النظم والبنائية الوظيفية، وهي

---

(1) George Armstrong Kelly, "Who Needs a Theory of Citizenship," *Daedalus*, v. 108, no. 4, Fall 1979, 22.

(٢) كان روبرت دال الرائد الأول للمنظرين التعدديين، انظر مثلًا:

Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1956), and *Who Governs? Democracy and Power in an American City* (New Haven: Yale University Press, 1961).

وانظر أيضًا لتحليل التقليد السلوكي التعددي لدال:

Seidelman and Harpham, *Disenchanted Realists*, 159.

بنيً نظرية تم جمعها بالأساس في إطار تحليلي واحدٍ عام[١]، وجّهت مقاربة النظم الاهتمام نحو الهياكل الاجتماعية والسياسية الأكبر التي تمثل السلوكيات الفردية والجماعية جزءًا لا يتجزأ منها لكنها مالت -في صيغتها الأكثر تجريدًا علىٰ الأقل- إلىٰ تجاهل تفاصيل هذه السلوكيات[٢]، فـ«النظام» يشبه -كما تم الإشارة إليه مرارًا وتكرارًا- «**صندوقًا أسودًا**» بمدخلات ومخرجات لكنه خالٍ من أي محتوىٰ اجتماعي، وسياسي إمبريقي حقيقي.

لقد كان «النظام» أكثر تجريدًا في الحقيقة من مفهوم الدولة الذي كان من المفترض أن يحل محله، وبالرغم من أن علم السياسة المعاصر قد تجاوز هذه الأطر النظرية المحددة، فإن التقليد المنهجي للسلوكية لا زال مؤثرًا بشكل غير عادي، ونتيجةً لذلك لا زال أغلب علماء السياسة يتجاهلون الدولة باعتبارها وحدة تحليل سياسي صالحة، وفي بعض الحالات كما في نظرية الاختيار الرشيد أو نظرية الخيار العام[٣] عاد التخصص إلىٰ فردانية مجردة تتسق مع الرؤىٰ الليبرالية، واللادولتية لطبيعة السياسة، بالإضافة إلىٰ ذلك قد تكون أشكال التحليل ما بعد الحداثية وما بعد البنيوية داخل التخصص -علىٰ الرغم من كونها الأقل تأثيرًا من الناحية المنهجية- أكثر انحيازًا ضدّ التنظير للدولة من التقاليد الوضعية

---

(١) لتحليل مختصر مبيّن للرؤىٰ النظرية المختلطة للبنائية الوظيفية ونظرية النظم، وتحديدًا لتأثير تالكوت بارسونز وديفيد إيستون في تطوير المقاربتين، انظر:

John S. Nelson, "Education for Politics: Rethinking Research on Political Socialization," *What Should Political Theory Be Now: Essays from the Shambaugh Conference on Political Theory*, ed. John S. Nelson, in series: *SUNY Series in Political Theory: Contemporary Issues*, ed. John G. Gunnell (Albany: State University of New York Press, 1983), 419-428.

(٢) لقد كان إيستون هو رائد تنظير النظم في الفترة، ولمثال علىٰ مقاربة تحليل النظم، انظر:

David Easton, *The Political System* (New York: Alfred Knopf, 1953).

(٣) انظر:

Jeffrey Friedman, (Economic Approaches to Politics,) *Critical Review: An Interdisciplinary Journal of Politics and Society*, v. 9, no. 1-2, 1995.

يجادل فريدمان أنه في حين أن تركيز الاختيار العام أضيق من الاختيار الرشيد، وأنّ الأخير يتجاوز السياسي في تحليله، فإن الافتراضات الأساسية لكليهما متماثلة، وهي أن السلوك الإنساني يمكن اختزاله إلىٰ حسابات اقتصادية محضة.

ينطبق ذلك بشكل كامل علىٰ عمل **ميشيل فوكو** الذي يركّز علىٰ الطبيعيات الاجتماعية، والثقافية الدقيقة للسلطة بدلًا من شكلها الدولتي المركزي[١]، وبالنسبة للبقية ينقسم التخصص الآن إلىٰ عدّة منظورات نظرية تبدو وكأنها بلا أي استمرارية نماذجية علىٰ الإطلاق من أشكال من البنيوية إلىٰ التحليل الثقافي للظاهرة السياسية[٢].

نشأ الاهتمام الحالي بالدولة في مواجهة هذه الخلفية من اللايقينية النماذجية، بالرغم من أن جذوره تعود إلىٰ أواخر الستينيات عندما بدأت أشكال التنظير السياسي الماركسية والماركسية الجديدة في اختراق جزء صغير من التخصص، وفي المقابل بدأت النظريات المؤسسية الجديدة للدولة التي اعترضت علىٰ **«الاختزالية الطبقية»** للماركسية الجديدة في اجتذاب الأتباع، وكثير من التنظير الحالي والنقاشات الدائرة حول الدولة تتم داخل هذين المدرستين الفكريتين، والمثير للاهتمام تحديدًا من منظور هذا الكتاب هو أن هذه النظريات والنقاشات نفسها هي منتجات تاريخية ثانوية للتطور النظري للدولة الحديثة، فهي مشتقةٌ بوضوح من النقاش الذي دار في القرن الماضي بين **ماكس فيبر وشبح كارل ماركس**، والذي نعيد النظر فيه في الفصل السابع.

---

(١) الطبيعيات الدقيقة للسلطة هي فكرة رئيسية في أغلب أعمال فوكو، وربما الأسهل في كتاباته في هذا الصدد هو:

Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995).

ومع ذلك فإن فوكو لا ينكر أن الدولة تظل مكوّنًا حاسمًا في بنية السلطة في المجتمع بأكمله، انظر:

Barry Smart, *Michel Foucault*, in series: *Key Sociologists*, ed. Peter Hamilton (London: Routledge, 1988), 131-132.

(٢) لعرض مختصر للمقاربات الأساسية في نظرية السياسة المقارنة المعاصرة، انظر:

Mark Irving Lichbach and Alan S. Zuckerman, *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 5-8.

يرىٰ المؤلفان أن هذه المقاربات الأساسية هي الاختيار الرشيد والأشكال الثقافية والبنيوية، ويتضمن هذا الأخير التقاليد الماركسية والفيبرية التي تحاول إعادة إحياء الاهتمام بالدولة.

لكن علىٰ الرغم من أن الدولة قد أصبحت مرة أخرىٰ مادة للاهتمام النظري في علم السياسة الأمريكي، إلا أنها ليست الاهتمام السائد، وكذلك تتم مفهمة الدولة باستمرار باعتبارها البنية الإدارية الدائمة للحكومة، وليس باعتبارها كلًا من عوامل اجتماعية، وسياسية، وأيدولوجية.

هذا حادثٌ عند المؤسسيين أكثر من الماركسيين، إلا أن أغلب منظري الدولة المعاصرين لا يتعاملون بشكل عام مع الدولة في اكتمالها التاريخي المفترض، ويمكننا أن ندعي أن هذا الوضع ليس مجرد فشلٍ في مفهمة الدولة من خلال أبعادها الحقيقية، بل أيضًا أدىٰ ذلك إلىٰ فشلٍ في فهم كيف تشكلُ الدولةُ الحديثة الوعيَ السياسي الحديث بما في ذلك علم السياسة الحديث.

لا يقتصر قصد هذا الكتاب إذن علىٰ إثبات أهمية مفهوم الدولة في التحليل السياسي فحسب، بل وأيضًا مفهومتها باعتبارها كلًا من عوامل أيدولوجية، وبنيوية، والأكثر إثارة للجدل أنه يشير إلىٰ أنه عند فعل ذلك تظهر حقيقة تنطوي علىٰ مفارقة هي أن رفض العلوم السياسية السائدة لمفهوم الدولة هو في الحقيقة غالبًا انعكاس أيدولوجي لما يتم رفضه، فبالفعل من الصعب تخيّل أشكال التحليل السياسي اللادولتي التي ظهرت في فترة ما بعد الحرب بعيدًا عن الدولة، وتمثل الفردانية المنهجية للسلوكية المبكرة، والمحاولة اللاحقة لوضع السلوك السياسي في سياق مقاربة نظمية مجردة مثالًا دقيقًا وموضحًا علىٰ ذلك؛ فقد عكس أسلوبا التحليل السياسي هذين أبرز خاصية للدولة الحديثة، وأكثر خصائصها تناقضًا أي المركزة الهائلة لسلطة مجرّدة غير شخصية مع فردانية وتعددية لم تكن في أي شكلٍ سابق للكيان السياسي.

ومع ذلك، لا يجب أن يُعد ذلك مفاجأةً؛ إن نُظر للأمر تاريخيًا، فالنظرية السياسية كانت دائمًا تعكس الشكل القائم للكيان السياسي بشكل إيجابيٍ أو سلبي، واعٍ أو غير واعٍ كما في حالة علم السياسة الأمريكي، ويمكن ملاحظة ذلك حتىٰ في أكثر المراجعات سطحيةً لتاريخ تطور الأفكار السياسية كما تظهر في علم السياسة المعاصر، ويتضح ذلك أكثر عندما يُنظر إلىٰ الرابط بين علم السياسة المعاصر، والدولة من منظور التطور الفعلي للدولة الحديثة، فأن تفهم

الدولة يعني أن تفهمها تاريخيًا، وهي رؤية يتشارك فيها بعض باحثي علم الاجتماع ممن انتقدوا تخصصهم لتجاهله الدولة وتطورها التاريخي[1]، وفي هذا من الممكن بسهولة تطبيق شكوىٰ أن «علم الاجتماع الأمريكي ظل غير تاريخي بشكل متعمد»[2] علىٰ علم السياسة الأمريكي كما تم بالفعل مرارًا.

وفي الحقيقة، هنا يكمن السبب الحقيقي لتجاهل الدولة من قِبل عالم السياسة الأمريكي، فمحاولته خلق منهجية علمية محايدة قيميًا تتسق مع الافتراضات الوضعية السائدة، احتاجت بشكل ضروري تقريبًا إلىٰ مقاربة غير تاريخية، فغاية العلم في هذه الرؤية هي تأسيس قوانين صالحة عالميًا وتفسيرات للحقيقة التجريبية التي تتجاوز الطروء التاريخي في حالة العلوم الاجتماعية، والدولة الغربية الحديثة هي في نهاية الأمر نتيجة لطروء تاريخي، فقد نشأت نتيجة قرون من التطورات البنيوية والأيديولوجية التي لم تكن متوقعة، وبتأمل بعدي لم تكن غالبًا محتملة، وبالتالي، تثير بنيةٌ كبنية الدولة الحديثة مشكلات هائلة لمثال العلم، الذي يبتغيه أكثرية باحثي العلوم الاجتماعية والسياسية.

ففي الحقيقة، إشكالية الدولة في جوهرها إشكالية ذات مضمون إبستمولوجي تأسيسي، فما يتبع إذن هو تحليل تاريخي لتطور الدولة الحديثة، ولكن في كلّيتها السياسية، والاجتماعية، والأيديولوجية، وهذه الأخيرة تعد الأكثر أهمية بما أننا نتعامل مع إشكالية تصور نظري.

هذا يحتاج إلىٰ الرجوع إلىٰ الوراء قبل الدولة الحديثة نفسها ليس فقط للأنماط المبكّرة لتشكّلات الدولة، ولكن أيضًا لتشكّلات ما قبل الدولة؛ فالدولة الحديثة لم تتشكل فحسب عبر الصور المبكّرة للكيانات السياسية، بل إنّ أفضل طريقة لفهمها هي وضعها في مقابل هذه الصور، وقد تبدو نظرةٌ عامة كهذه للوهلة الأولىٰ بعيدةً عن النقاشات المعاصرة حول الدولة، لكن تأكد أنها ليست كذلك،

---

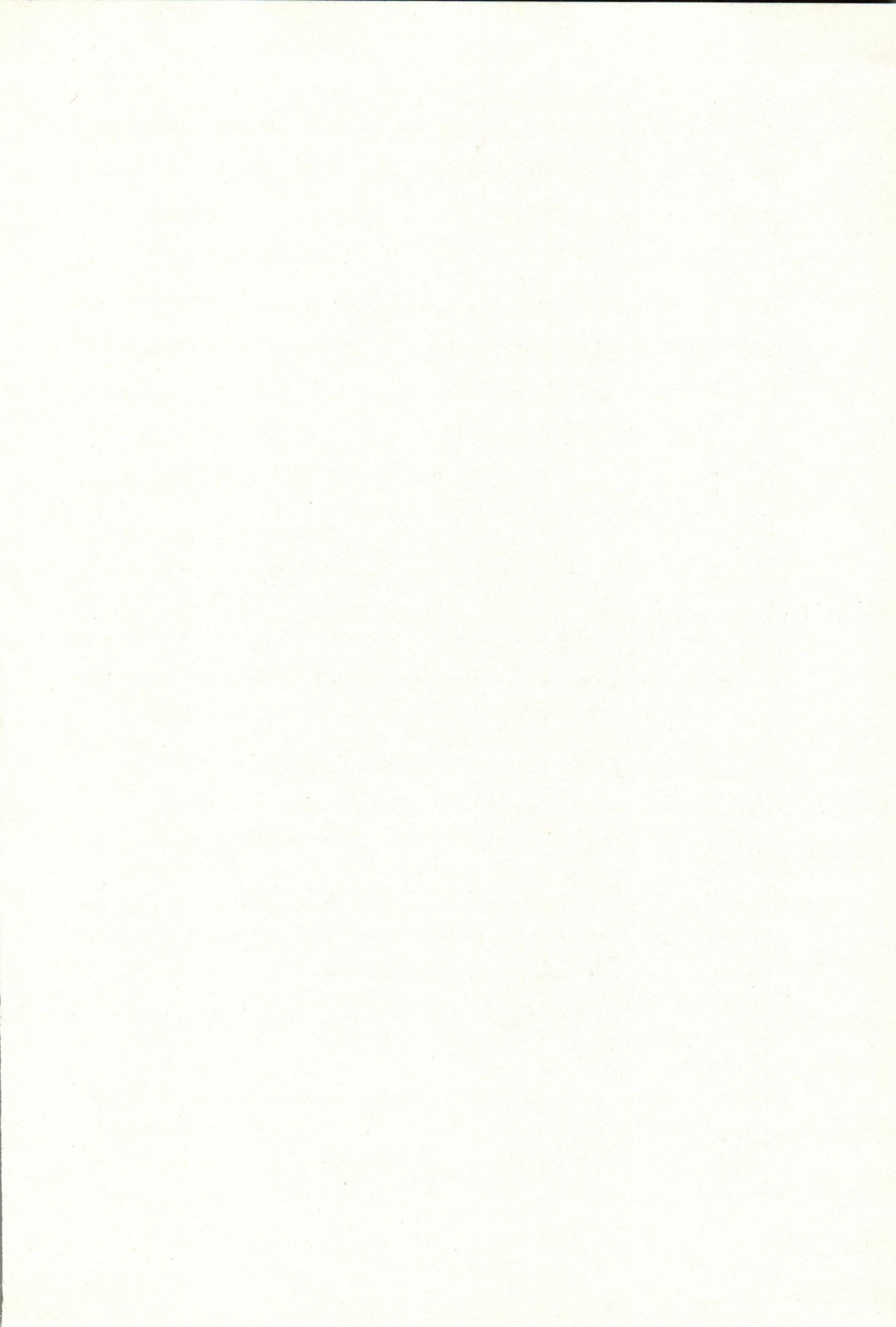
(1) Arthur Goldhammer, "Introduction," in *The Sociology of the State*, ed. Bertrand Badie and Pierre Birnbaum, trans. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1983), ix-xx.

(2) Ibid, ix.

فكما أوضحنا هذه النقاشات مضمنة في أغلب الأحيان بشكل غير واعٍ في الشرعنات الأيديولوجية للدولة الحديثة، ولا يمكن فهمها بصورة صحيحة إلاَّ عبر تطورها التاريخي.

ثمّة مثال أخير قد يساعد في توضيح الأمر يتمثل أحد الانتقادات الشائعة لعلم السياسة الأمريكي -وجهه الماركسيون وغيرهم- في أن تركيزه علىٰ السلوك الفردي والجماعي لا يبرز أهمية الطبقة الاجتماعية، إذ يتم التعامل معها باعتبارها مجرد متغيرٍ آخر في العملية السياسية عوضًا عن اعتبارها عاملًا تأسيسيًا في تشكيل أي كيان سياسي يتجاوز الأشكال البدائية، ومع ذلك لا شك في أن الطبقة الاجتماعية تشكّل الأساس السوسيولوجي لأي تشكل من تشكلات الدولة بما في ذلك الدولة الحديثة، لكن ما يجعل الدولة الحديثة فريدة هو أن أيدولوجيتها للشرعنة مبنية علىٰ مفهوم لاطبقي للسلطة السياسية، وهي حقيقة يمكن استيعابها فقط عبر تحليل تاريخي للطرق التي تطورت عبرها هذه الأيديولوجية، وعندما يتم هذا وتتم رؤية علم السياسة المعاصر من خلال هذه النظرة التاريخية نفسها يصبح جليًا أن نماذجه النظرية اللادولتية، ومناهجه يعكسون نفس المفهوم اللاطبقي للسلطة السياسية.

وبناءً عليه تتوازىٰ الفصول التالية بشكل أساسي مع التطور النظري الفعلي للدولة من تشكّلات ما قبل الدولة إلىٰ الدولة الحديثة، وعليه فنظريات العلوم الاجتماعية الأساسية للدولة سيتم التعامل معها في النهاية بما أنها قد نشأت متأخرًا إلىٰ حد ما في تطور الدولة الحديثة، وفي جزء كبير منها يتمثل أفضل فهمٍ لها في اعتبارها ردّ فعل علىٰ هذا التطور؛ إلا أنّ هناك استثناءً واحدًا من هذه المقاربة إذ إننا سنبدأ بالنظريات الأنثروبولوجية المعاصرة للدولة بما أنها تتعامل بشكل جوهري مع البدايات، ومع أصل تشكّل الدولة.



الفصل الثاني
تشكّلات الدولة

لا ينبغي لمقالةٍ عن موضوع كبير كالدولة أن تبدأ دون محاولة للتعريف، لكن من الصعب اشتمال تنوع الدول التي ظهرت عبر التاريخ في تعريف واحد[1]، وفي الوقت نفسه من المستحيل أن نناقش الدولة بلا فهم مشترك ما لخصائصها الرئيسية مهما تفاوتت في بعض الحالات المعيّنة، وعليه التالي؛ هو تصنيف أوّلي وليس تعريفًا رسميًا للعناصر الرئيسية في بنية الدولة بما فيها الدولة الحديثة.

يمكن فهم ذلك باعتباره «**نموذجًا مثاليًا**» بالمعنىٰ الذي قصده **ماكس فيبر** أي باعتباره بنيةً صورية محضة تساعد في ترتيب وإدراك الواقع الإمبريقي، وليس نموذجًا دقيقًا لأي بنية سياسية أو اجتماعية موجودة ومحدّدة.

وربما تكون الخصيصة الأبرز للدولة هي أنها شكل قطري من التنظيم السياسي، ولا يجب الخلط بين هذا التحديد، وتخطيط الحدود الطبيعي الذي تؤسسه أي مجموعة من البشر، أو الحيوانات لوضع تخوم أراضي الصيد، أو مساحات العيش؛ فهذا التخطيط يوجد فقط باعتباره فصلًا مبهمًا وعامًا بين الناس لا باعتباره خطًا محدّدًا ومعترفًا به قانونًا بين كيان سياسي وآخر.

---

(1) Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State* (Princeton: Princeton University Press, 1970).

يشير ستراير أيضًا إلىٰ صعوبة صياغة تعريفٍ مُرضٍ للدولة، ويسرد في سبيل توضيح ذلك عددًا من عناصرها الرئيسية التي تتداخل مع ما فصّلنا فيه.

إنّ التخطيط القانوني لقطرية الدولة هو تقدم فريد في تطور المجتمع السياسي؛ فالدولة هي كيان سيادي، ويمكن القول إنّ هذه الخصيصة إلىٰ جانب القطرية هما الخصيصتان المحددتان للدولة، فأن تمتلك سيادة أي أن تمتلك سلطة قسرية عليا، وفي حالة الدولة يعني أن تمتلكها في حدود قطرية محددة؛ ففي تعريف فيبر الكلاسيكي الدولة: هي «**احتكار الاستخدام الشرعي للقوة الإكراهية** داخل إقليم محدّد»[1]، بالإضافة إلىٰ ذلك لا تعني السيادة أن السلطة الحاكمة هي العليا داخل إقليم الدولة فحسب، وإنما أيضًا تعني أنها مستقلة أيضًا عن كل السلطات الخارجية.

وإننا نفهم الدولة اليوم باعتبارها تجريدًا وترتيبًا مفاهيميًا لموضع السلطة السيادية ومداها، ولذلك، فهي تحتاج إلىٰ نوعٍ ما من الحكومة لتحويل الفكرة التجريدية المسماة بالدولة إلىٰ ممارسة واقعية للسلطة السيادية، وما يميز حكومة الدولة هي أنها الممارس الوحيد للسيادة داخل إقليم الدولة (فالحكومة تسبق الدولة إذ إن كل الشعوب لديهم نوع ما من الحكومة حتىٰ لو لم تكن متمايزة بشكل كبير، إلا ليس من الضروري أن يمتلكون جميعهم دولة)؛ فقد توجد حكومات تابعة كما في حالة النظام الفيدرالي إلا أنها تظل تابعة لسلطة الحكومة المركزية، وعندما تدّعي أكثر من حكومة واحدة السيادة، فإما أنه لا توجد دولة أو أنها في حرب أهلية.

تمارس الدولة سلطتها من خلال القانون، والدولة الغربية الحديثة هي في ذاتها بنية قانونية، وبتعبير ماكس فيبر مرة أخرىٰ: «**نظام عقلاني قانوني**»، وحتىٰ في الأشكال المبكرة جدًا للدولة التي كان أساس السلطة فيها شخصيًا أو تقليديًا، وليس قانونيًا كانت تصدر أوامر الدولة (**الحكومة**) باعتبارها قانونًا؛ قد لا يكون القانون أكثر من مجرد عرفٍ قائم بالفعل إلا أنه لا يزال قانونًا أي أوامر تدعمها سلطة سيادية.

---

(1) Max Weber, "Politics as a Vocation," in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. trans. H.H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 78.

وينبغي إلىٰ جانب هذه الخصائص البنيوية الأساسية -القطرية والسيادة والحكومة المركزية والقانون القسري- إضافة وعيٍ مناظر بالدولة أو أيديولوجيا لإضفاء الشرعية، فبينما من الممكن نظريًا أن توجد الدولة بالمعنىٰ البنيوي بدونها إلا أنه في الحقيقة لا يمكن لها [أي الدولة] أن تصمد بغير أسطورة تشغيلية تضفي عليها الشرعية، ومما يميز جميع الدول أن أيديولوجيا إضفاء الشرعية تتم صياغتها في هيئة أسطورة الأساس الذي شُكِّلت الدولة من خلاله: بواسطة الآلهة في الدول المبكّرة، أو بفعل الإجماع العقلاني في الدولة الحديثة.

وإضافةً إلىٰ هذه الخصائص السياسية الواضحة تقوم كل الدول بما فيها الدولة الحديثة علىٰ نظام ما للتراتب الطبقي لا يعد ذلك هو النوع الوحيد للتراتب الاجتماعي في مجتمعات الدولة، ولكنه فريد للدول كما أنه الأكثر أهمية، ولا يعني ذلك أن العوامل الاجتماعية والاقتصادية الأخرىٰ غير التراتب الطبقي الاجتماعي ليست ضرورية لوجود الدولة، فمثلًا كان وجود اقتصاد زراعي مستقر شرطًا مسبقًا ضروريًا لنشوء الدول الأولىٰ كما كان هناك عددٌ من العوامل الأخرىٰ ذات الصلة كوجود كثافة سكانية معيّنة، ولكن يجب علينا هنا التفريق بين الشروط الضرورية، وبين أسلوب التعامل الاجتماعي المعين الذي ينظم وينسق الناس أنفسهم من خلاله لممارسة الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية الحيوية؛ فالتراتب الطبقي الاجتماعي ليس مجرد شرطٍ لوجود الدولة بالمعنىٰ السلبي كالعوامل السكانية والجغرافية، ولكنها المبدأ الفعّال في الترتيب، والتنظيم، والتحكّم الاجتماعي، والاقتصادي التي يجب أن تحدث عبر نظامٍ دائمٍ ما للتراتب الطبقي الاجتماعي في أي مجتمع إلا أبسطها، وباعتبارها جزءًا لا يتجزأ من آليات التحكم هذه لا يمكن فهم الدولة بعيدًا عن النظام الطبقي كما لا يمكن فهم عدم وجود الدولة في المجتمعات البسيطة دون النظر في عدم وجود نظام طبقي.

وقد تتضح هذه الخصائص الاجتماعية والسياسية الفريدة للدولة بشكل كبير عندما تتم مقارنتها بأنماط مجتمعات ما قبل الدولة، وهنا يكون الدليل الأنثروبولوجي واضحًا بلا لبس؛ فمن الناحية السياسية لا توجد أيٌّ من خصائص مجتمع الدول سواءً في العُصب البسيطة، أو النظم القبلية، أو حتىٰ في المشيخات

المتطورة ربما باستثناء أكثر أنواعها تقدّمًا، فلا توجد حكومة مركزية، ولا سلطة سيادية، ولا إقليم محدّد قانونًا، ولا نظام قانوني مدوّن، والأكثر لفتًا للنظر هو أن البنيةَ الاجتماعية والاقتصادية الأساسية مساواتيةٌ بشكل جوهري؛ فلا توجد ملكية خاصة للأرض، أو أي شكل آخر يتجاوز الممتلكات الشخصية البسيطة، وموارد المجتمع يتم التشارك فيها جماعيًا، وبالتالي ما عدا التمييزات التقليدية بناءً علىٰ العمر والجنس لا يوجد أي نظام طبقي[١].

ولا يمكن حكم مثل هذه المجتمعات غير المتمايزة سياسيًا واجتماعيًا حيث لا سلطة مركزية ولا دولة سيادية إلا من خلال آليات القَرابة، فمجتمعات ما قبل الدولة تنظّم نفسها عن طريق القبائل، أو العشائر، أو البنىٰ القرابية الأخرىٰ القائمة علىٰ الأواصر الاجتماعية بما في ذلك تنظيم النزاعات، وليس عن طريق قيود قانونية يفرضها حاكمٌ سيادي قطري[٢]، وقواعد العدل في المجتمعات القرابية دائمًا عرفية في كل مكان لا قانونية مدوّنة، والعُرف هو المناظر فيما قبل

---

(١) دفع غياب الملكية الخاصة والتقسيم الطبقي في مجتمعات ما قبل الدولة بماركس وإنجلز وآخرين، إلىٰ الحجاج بأن في البداية نوعًا ما من «الشيوعية البدائية» كان سائدًا. انظر:

Frederick Engels, "The Origins of the Family, Private Property, and the State," in *Selected Works in One Volume*, Col. Karl Marx and Frederick Engels (New York: International Publisher, 1968).

(٢) أول من اعترف أن الحكم في مجتمعات ما قبل الدولة متجذر في علاقات القرابة هو السيد هنري ماين أبو الفقه القانوني المقارن في القرن التاسع عشر الذي افترض -في كتابه Ancient Law- القرابة بدلًا من القطرية باعتبارها أساس نظام الحكم البدائي، واتبع لويس هنري مورجان -وهو محامٍ آخر- ماين في كتابه Ancient Society، وهو العمل الذي ألهم كثيرًا الأنثروبولوجيين اللاحقين وعلماء السياسة، بالإضافة إلىٰ فريدريك إنجلز وكارل ماركس. انظر لتحليل فكر ماين ومورجان:

Ted C. Lewellen, Political Anthropology: An Introduction, 2nd ed. (Westport: Bergin and Garvey, 1992), 8-10.

وعلىٰ الرغم من أطروحتهما لم تُقبل بغير نقد، إذ إن هناك البعض -كروبرت لوي- جادلوا بأن علاقات أخرىٰ غير القرابة كانت تلعب دورًا في التماسك الاجتماعي والسياسي لمجتمعات ما قبل الدولة، إلا أنه لم ينكر أحدٌ أن القرابة كانت هي الأساس الأول لنظام الحكم البدائي. انظر:

Robert Lowie, The Origin of the State (New York: Russell and Russell, 1962).

الدولة للقانون أي تقاليد الشعب المقدسة والقديمة[١].

ونظرًا للطابع غير المتمايز لأشكال الحكم القرابية، وعدم وجود أي سلطة مركزية تتكوّن مجتمعات ما قبل الدولة من أجزاء متمايزة ومستقلة، ويمكن فصلها عن بعضها بسهولة، وتتكون العُصب من وحدات أسرية صغيرة يمكنها بسهولة الانفصال، وتشكيل عُصبٍ أو الانضمام إلىٰ أخرىٰ تشترك معها في النسب، والقبائل قادرة بالقدر نفسه علىٰ نوع التنظيم هذا، فلم يكن هنود السهول الأمريكية علىٰ سبيل المثال أكثر من مجرد مجموعات متفرقة من عُصب مشتركة في لغة، ونادرًا ما تجتمع في شكل قبيلة لأغراض دينية أو عسكرية عادةً ما تحكمها المصلحة.

أطلق الأنثروبولوجيون -في حالات معينة- علىٰ هذه المجتمعات مجتمعات «**قِطَعية**»، وعلىٰ الرغم من أن المصطلح ثبت أنه مثيرٌ للجدل إلا أن المفهوم الذي يرتكز عليه لا يزال مفيدًا[٢].

---

(١) انظر:

Pierre Clastres, *Society against the State*, trans. Robert Hurley (New York: Mole Editions, 1974), 148-158.

يذهب كلاستري بعيدًا جدًا ليجادل بأن «القانون» البدائي قد صُمم خصيصًا ليمنع ظهور قوة قسرية مركزية، وعلىٰ هذا النحو فإنه «يُكتب» حرفيًا علىٰ الجسد أثناء طقوس بدء الاحتفالية.

(٢) مصطلح «قِطَعي» مشتق من شكل معين من أشكال هياكل القرابة يسمىٰ «النسب القِطَعي»، وهو نموذجي في بعض القبائل، خصوصًا في أفريقيا. تتكون القبيلة من قطع نَسَبية مستقلة عن بعضها البعض، لكنها قادرة علىٰ الاجتماع سويًا، من أجل أغراض اجتماعية أو سياسية محددة، أهمها تنظيم النزاعات. إذ يتم رفع النزاعات بين قطع القرابة الأدنىٰ إلىٰ القطع الأعلىٰ لحلها، وهي عملية يُطلق عليها «المعارضة القِطَعية». انظر مثلًا:

Max Gluckman, *Politics, Law, and Ritual in Tribal Society* (Chicago: Aldine Pub. Co., 1965), 163-166, and Lawrence Krader, *Formation of the State* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1968), 35.

أما نحن فنوظف المصطلح بمعناه الأوسع؛ لنشير إلىٰ المجتمعات اللادولتية التي يتم تنظيمها سياسيًا إلىٰ وحدات مستقلة، مما سيشمل المجتمع الغربي في الفترة الإقطاعية، ومن الممكن، علىٰ أي حال، أنه خلال تشكل الدولة المبكر لن يتم تجاوز القِطْعية بشكل كامل وسيظل مصطلح «الدولة القِطْعية» مناسبًا إلىٰ حد ما. ولتحليل لمفهوم الدولة القِطْعية، انظر:

F.H. Hinsley, *Sovereignty* (New York: Basic Books Inc., 1966), 18.

ويكتسي المفهوم أهمية خاصة في فهم تشكيل الدولة الحديثة، إذ إنه لم يكن ممكنًا تشكيل سلطة قطرية سيادية بغير تدمير الطابع «**القِطَعي**» للمجتمع القروسطي[١]، وكما هو واضح لا يمكن لسيادة الدولة أن توجد حيثما تبقىٰ سلطة حقيقية في يد الوحدات الاجتماعية التابعة، وهذا هو سبب اعتبار كثيرٍ من دول «**العالم الثالث**» اليوم دولًا بالاسم فقط، فهي دولٌ نشأت باعتبارها أوهامًا قانونية بواسطة القوىٰ الكولونيالية في القرن الماضي، وتحاول حكم مجتمعات قِطَعية بالأساس ومبنية علىٰ أساس القبلية أو الوحدات المحلية الأخرىٰ التي تمثل موضع الولاء السياسي، وتسعىٰ جاهدةً لكي تعمل بشكل مستقل عن الدولة، وهذه الدول لا تزال في سيرورة بناء الدولة، وتواجه بشكل أساسي نفس المعضلات التي واجهت الدولة الغربية الحديثة في التغلّب علىٰ قوي الجذب المركزي الخاصة بمجتمعاتها القِطَعية، وبالتأكيد كان النوع الأكثر تقدمًا من بين تكوينات ما قبل الدولة، وهو ما يطلق عليه الأنثروبولوجيون «**المشيخات**» أقل قِطَعية وأكثر تمايزًا من العُصبة والوحدات القبلية[٢] في هذه الحالة، توجد بعض المركزية لا سيما فيما يمكن وصفه بالمشيخات القوية[٣] إلا أنها بعيدة عن النموذج الدولتي للسيادة.

---

(1) Hinsley, *Sovereignty.*

يوظف هينسلي مفهوم المجتمع القِطَعي والدولة القِطَعية ليحلل بنية المجتمع القروسطي، وما احتوته من عائق أمام تطوير نظرية لسيادة الدولة.

(٢) لتحليل عام لهذه العناصر وغيرها لأشكال ما-قبل الدول الأكثر مركزية، والتي يسميها فريد مجتمعات الرتب، انظر:

Morton H. Fried, *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology* (New York: Random House, 1967), Chap. 4.

(٣) لمثال علىٰ المشايخ الاسمية والقوية في جنوب أفريقيا انظر:

I.Schapera, *Government and Politics in Tribal Societies* (London: C.A. Watts and Co., 1956), 211-212.

تستقي شابيرا هذا التمييز من لوي.

من الممكن أحيانًا أن تؤدي أنواع المشيخات الأكثر تقدمًا إلىٰ مجتمعٍ مقسّم طبقيًا للدولة في النهاية[1]، وفي الحقيقة لا زالت الآليات الدقيقة التي تخرج بها مجتمعات الدولة من المشيخات أو التشكيلات الاجتماعية الأكثر بساطة غيرَ معروفة علىٰ الرغم من أن علماء الأنثروبولوجيا قاموا بطرح عددٍ من النظريات المتنافسة، فصعوبة الأمر تكمن في أن هناك عددًا محدودًا من الدول العريقة أي تلك التي نشأت مستقلةً دون التأثر بدول أخرىٰ إذ إنها لا توجد إلا في الأدلة الأثرية من بين تلك الدول ستكون دول الشرق الأدنىٰ بما فيها مصر والدول القديمة في أمريكا الوسطىٰ وبيرو، والدول الأقدم في الهند والصين[2].

وبصفة عامة تنقسم نظريات تشكيل الدولة (العريقة) إلىٰ نوعين:

نظريات ترىٰ أن الدولة تنبثق من خلال سيرورات التكامل[3].

نظريات ترىٰ أنها تنتج من صراعات كالحروب[4]، وهناك عددٌ من المقاربات النظرية الفرعية في كل فئة علىٰ الرغم مما يبدو علىٰ منظّري الصراع من أنهم يملكون موقفًا أكثر إقناعًا[5].

لكنَّ هناك شيئًا واحدًا مؤكدًا علىٰ أي حال، وهو أن الهيمنة الطبقية تشكّل الأساس القسري المطلق لجميع الدول الأساسية والثانوية (أي تلك الناشئة في

---

(١) انظر:

Jonathan Haas, *The Evolution of the Prehistoric State* (New York: Columbia University Press, 1982), 212-213.

يلاحظ هاس أن ليس كل المشيخات قد أصبحت دولًا، وأنه تحت ظروف معينة فقط تنشأ الدولة من تنظيمات اجتماعية أكثر «بدائية».

(2) Lewellen, *Political Anthropology*, 47-51.

(٣) لمثال كلاسيكي عن نظرية التكامل الكلاسيكية، انظر:

Lowie, *The Origin of the State*

(٤) انظر:

Haas, *The Evolution of the Prehistoric State*

هذه تصنيفات هاس، ونحن نوظفها كما نوظف إطاره التحليلي لتشكل الدولة.

(٥) انظر المرجع السابق، ١٢٣. بينما يحاول هاس جمع بين نظريتي التكامل والصراع، فإنه يعترف أن نظرية الصراع هي تجريبيًا الأكر إقناعًا من الاثنين.

هيئة رد فعلٍ علىٰ دول أخرىٰ أو محاكاةٍ لها)[1]، لكن لا يعني ذلك ضمنًا أي دورٍ سببي للطبقة الاجتماعية في تشكيل الدولة، فما «**يتسبب**» في نشأة الدولة في المقام الأول هي مسألة يصعب الاستقرار عليها، فببساطة لا يوجد دليل إمبريقي للتأكيد بثقة علىٰ أيٍّ من العوامل المُسببة، ففي الواقع يؤكد بعض علماء الأنثروبولوجيا علىٰ أن الدولة هي «**سبب**» الطبقة الاجتماعية وليست نتيجتها[2]، ومن المحتمل في معظم الحالات أن الاثنتين ظهرتا معًا باعتبارهما عواملَ تعزز بعضها بعضًا.

إنّ كل ما نعرفه بشكل مؤكد هو أن مجتمعات الدولة مقسّمة طبقيًا، وأن الدولة متورّطة بعمق في النظام الطبقي، ويمكننا بوضوح رؤية الأهمية الحاسمة للطبقة الاجتماعية في وجود الدولة، وأيديولوجياتِ إضفاء الشرعية المقابلة لها من خلال تحليل مقارن لمختلف أشكال الدولة التي ظهرت علىٰ مرّ التاريخ، وفي حين أن هناك مجموعة متنوّعة من نماذج تشكيل الدولة سنركز من أجل أغراضنا علىٰ أربعة أنواع معيّنة تاريخيًا: الدول-المدن القديمة، والدول الإمبراطورية القديمة، والدول-المدن الحديثة، والدولة الغربية الحديثة أو «الدولة القومية الحديثة»[3].

من المفترض هنا أن يضم مصطلح «**القديمة**» كلًا من الدول القديمة في الشرق الأدنىٰ، وكذلك الدول الكلاسيكية في اليونان وروما، وينبغي أن يشتمل

---

(1) Ibid., 216-217.

(٢) انظر:

Elman R. Service, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution* (New York: W.W. Norton, 1975), 282-308.

انظر أيضًا:

Clastres, *Society against the State.*

يجادل كلاستري أن «الاقتصادي يتفرع من السياسي؛ ونشوء الدولة يحدد نشأة الطبقات» (١٦٨).

(٣) ما يمكن تسميته دول-إمبراطورية حديثة يمكن تضمينها هنا أيضًا نظرًا للتوسع الإمبراطوري للدول القومية مبكرة التشكل، ولكن هذه لم تكن دولًا إمبراطورية حقيقية في بنيتها أو في أيدولوجيات إضفاء الشرعية الخاصة بها، فعلىٰ المدىٰ الطويل لم يستمروا في أي حالة، وتحديدًا لأن المفهوم الحديث لسيادة الدولة (والشعب) نزع الشرعية عن الحكم الإمبراطوري بواسطة قوىٰ أجنبية.

أيضًا علىٰ الدول القديمة التي نشأت في أمريكا الوسطىٰ، وفي أماكن أخرىٰ، ولكن نظرًا لأنها لم يكن لها تأثير علىٰ التطور اللاحق للتفكير الدولتي في الغرب، فإنها لن تشكل محور تحليلنا، وتشير الدولة-المدينة الحديثة إلىٰ تلك الدول-المدن المنبثقة عن تفكك الإقطاع في نهاية العصور الوسطىٰ لكن الأهم من ذلك هي الدول-المدن الإيطالية في عصر النهضة التي كان لها التأثير الأكبر علىٰ التطور الأيديولوجي اللاحق للدولة الغربية الحديثة، وكانت العُصب المدينية الحديثة -التي مثّلت العصبة الهانزية الألمانية أشهرها، وأنجحها في منتصف القرن الرابع عشر- مهمة كذلك إلا أنها لم تشكّل دولًا قطرية حقيقية[١].

وسنحلل في الفصول التالية الأشكال الرئيسية لتشكل الدولة، والتي تطورت عن الدول-المدن الكلاسيكية في اليونان القديمة- حتىٰ الفترة الحديثة، ولا يمكن فهم التطور النظري للدولة الغربية الحديثة إلا في مقابل هذه الخلفية، وسيتم التأكيد في هذا التحليل علىٰ العلاقة التي تربط بين البنية الأساسية للتقسيم الطبقي، وبين أيديولوجيا إضفاء الشرعية إذ إن هذا هو ما يشكل جوهر المبررات النظرية لجميع تشكلات الدولة تاريخيًا فضلًا عن النقاشات النظرية المحيطة بتحليل العلوم الاجتماعية المعاصرة للدولة الحديثة، ومع ذلك، نحتاج في هذا الفصل إلىٰ استعراض دور الطبقة والأيديولوجيا في الدول القديمة للشرق الأدنىٰ بإيجا حيث ينكشف الرابط بين الاثنين بكل وضوح أكثر بكثير مما ينكشف في الديمقراطيات الليبرالية الحديثة.

ولقد نشأت أولىٰ الدول العريقة في أواخر العصر الحجري الحديث منذ حوالي خمسة إلىٰ ستة آلاف سنة في وادي النيل، وفي بلاد ما بين النهرين، وفي الهلال الخصيب بين نهري دجلة والفرات، ولقد كانت الجغرافيا عاملًا حاسمًا هنا، فالخصوبة المحتملة لهذه المناطق كانت أكثر قدرة علىٰ توليد الفائض

---

(1) Hendrik Spruyt, *The Sovereign State and Its Competitors: An Analysis of Systems Change* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 129.

[صدرت ترجمة هذا الكتاب تحت عنوان (الدولة ذات السيادة ومنافسوها) بترجمة خالد بن مهدي عن مركز نماء للبحوث والدراسات هذا العام -المراجع]

المطلوب لتكوين الدولة، وبغير ذلك لكان أي وضعٍ مستقر للحياة أمرًا مستحيلًا، ولكن إيجاد الفائض تطلب بناء وصيانة نظم الري؛ وبالتالي نشأت ضرورة فرض شكل من أشكال التحكّم المركزي، وفي الواقع ربما تمثل «**الفرضية الهيدروليكية**» الخاصة بكارل فيتفوجل -أحد أبرز نظريات تشكيل الدولة، وإن كانت مثيرة للجدل، والتي تؤكد أن نظم الري المعقدة تتطلب أشكالًا مركزية للإدارة السياسية- أفضل ما يناسب ظروف الشرق الأدنىٰ القديمة[1].

أنشأ السومريون -شعب لا زال وجوده التاريخي غامضًا بالنسبة إلينا حتىٰ هذا القرن- أولىٰ الدول في بلاد ما بين النهرين حوالي ٣٥٠٠ ق.م. وكانت كلها في البداية من نوع الدول-المدينة، وقد كانت كبيرة أحيانًا حتىٰ بمعايير اليوم، وتضم عشرات الآلاف من السكان كانت دولًا مولعة بالحرب، وتوسعية في بعض الحالات مما أسفر عن تشكل أول الدول الإمبراطورية، وإن كانت غير منظمة وقصيرة العمر، ولا يمكننا الحديث عن دولة إمبراطورية حقيقية إلا عندما وحّد الآشوريون كل بلاد ما بين النهرين والهلال الخصيب بما فيها مصر لفترة قصيرة من ٧٤٥-٦١٢ ق.م[2]، وبذلك دشن الآشوريون ما صار لاحقًا نموذجًا سياسيًا متميزًا في العصور القديمة والكلاسيكية بصعود الإمبراطوريات العظمىٰ للفرس، والمقدونيين وللأكثر أهمية بالنسبة للتطور اللاحق للدولة الغربية الحديثة: الرومان.

يمكن أن يقال بيقين: لقد كانت المدينة هي أساس تشكيل الدولة المبكرة، وكانت الإمبراطوريات تشكلات ثانوية محضة، ويمكن أن يقال الأمر نفسه عن الدول الكلاسيكية في الفترة اليونانية-الرومانية، وعن الدولة الحديثة أيضًا بشكل غير مباشر.

---

(1) Karl Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven: Yale University Press, 1957).

(٢) انظر:

Chester G. Starr, *A History of the Ancient World*, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press, 1991), 1.

وفقًا لستار: «كانت هذه أول إمبراطورية في التاريخ، إذ كان لديها أول إدارة إمبراطورية». (١٣١).

لقد كانت المدينة مهمة جدًا في هذا الصدد إذ إنها تشكل أهم نوع معرّفٍ بشكل واضح من الدولة ما قبل الحديثة، ففي الواقع تمدنا المدن والدول الإمبراطورية التي كانت في كل مكان عبارة عن نتاج مدينة توسعية تصنيفنا الأساسي لتشكلات الدولة تاريخيًا إذ إن الدول-المدن والدول الإمبراطورية تشكّل أشكال الدولة المعروفة حتىٰ ظهور الدولة الحديثة[١].

لقد ظهرت الدولة المصرية في نفس الوقت تقريبًا كالسومرية عام ٣١٠٠ ق.م، وفي كلتا الحالتين تجسدت السلطة السيادية المطلقة للدولة في الملك -اللوجال في سومر، والفرعون في مصر- والتي كانت سلطة سياسية، ودينية في نفس الوقت[٢]؛ فالملك لم يكن زعيم السلطة السياسية فحسب، بل الكاهن الأعظم أيضًا[٣]، لكن أحد الفروق الرئيسية في أن اللوجال كان ممثل الإله علىٰ

---

(١) هناك عدد من التصنيفات لنشأة الدول، ولكن التصنيف الذي نستخدمه هنا يتوافق مع التطور التاريخي العقلي للدول في الشرق الأدنىٰ القديم، ومنطقة البحر الأبيض المتوسط الكلاسيكية، وأوروبا الغربية في أواخر العصور الوسطىٰ وعصر النهضة، وهناك أشكال أخرىٰ من الإمبراطوريات ولكن هذا لا يتفق مع تعريف الدولة الصارم، كالإمبراطوريات السلالية (كالإمبراطورية الكارولنجية)، وإمبراطوريات الغزو البدوية (كالإمبراطورية المغولية). انظر:

S.N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* (New York: The Free Press of Glencoe, 1963), 10-11.

(٢) انظر:

Patricia Springborg, "Politics, Primordialism, and Orientalism: Marx, Aristotle, and the Myth of the Gemeinschaft," *American Political Science Review*, v. 80, no. 1, March 1986, 187-188.

تجادل سبرينجبورج أن دول الشرق الأدنىٰ، كانت منفتحة وسياسية أكثر مما تدعي المدارس الغربية التقليدية، وتشير التحقيقات الأركيولوجية مؤخرًا إلىٰ أن البنية السياسية للدول السومرية المبكرة جدًا كانت تقوم في الغالب علىٰ جمعية من كل المواطنين، وعلىٰ بنية اجتماعية مساواتية بغض النظر عن الفروقات الطبقية، ومع ذلك أدت هذه البنية السياسية وما لحقها من مدينة ما بين النهرين والدول الإمبراطورية إلىٰ إفساح الطريق حوالي عام ٢٨٠٠ ق.م أمام الممالك الثيوقراطية والمجتمعات المقسمة طبقيًا بشكل صلب، ولا نعرف سببًا مؤكدًا لهذا التحول، لكن يبدو أن بعض العوامل الخارجية كانت هي السائدة، وخاصةً الحرب الضروس بين المدن المختلفة. كانت هذه هي حالة دول سومر الكبيرة علىٰ الأقل. انظر:

Starr, *A History of the Ancient World*, 41-42.

(3) C. Leonard Woolley, *The Sumerians* (New York: W.W. Norton, 1965), 18.

الأرض، لكن كان الفرعون إلهًا علىٰ الأرض؛ ومع ذلك، كانت قوة وعظمة كليهما هائلة، فقد كانا علىٰ قمة مجتمعات مقسمة طبقيًا بصرامة، باعتبارهما حكامًا ثيوقراطيين مطلقين، ولم يتم تحدي أيديولوجيا الملكية المطلقة أبدًا علىٰ الرغم مما امتلكته طبقات النبلاء من مصادر مقاومة حتمية[١].

إلا أنّ هذه الأيديولوجيا الدينية في جوهرها لم تضفِ الشرعية علىٰ سلطتهم المطلقة فحسب، بل حدّدت أيضًا دورهم الذي كان عليهم أن يلعبوه، فباعتباره ممثلًا للإله علىٰ الأرض -أو الإله نفسه- كان يجب علىٰ الملك الحفاظ علىٰ التناغم فيما بين النظم الاجتماعية والطبيعية، والتي لم تكن مهمة بسيطة بل حاسمةً لبقاء الدولة في أذهان الناس ممن فهموا أن كل ما يحدث تحكمه إرادة الآلهة[٢]، فقد نمت المحاصيل بالتأكيد لهطول الأمطار، أو لفيضان النيل إلا أن ذلك حدث لأن الآلهة أمرت بذلك، والملك-الكاهن -الناجح هو من يمكنه التأثير علىٰ الآلهة لمصلحة الدولة عبر الطقوس، والتضحيات المناسبة، فعندما تتوقف الأمطار لا تقتصر التبعات علىٰ شبح المجاعة، بل يمتد الأمر إلىٰ أزمة سياسية من الدرجة الأولىٰ، وبالطريقة نفسها كان الملك مسؤولًا عن الحفاظ علىٰ دولة عادلة لأن الآلهة قد أصدروا حكمًا بأن العدالة هي أساس الدولة كما الكون بأسره، ولقد كانت العدالة جزءًا لا يتجزأ من نظام اجتماعي، وطبيعي تحكمه الآلهة، ويتطلب تدخل الملك للحفاظ عليه، ولم تكن أقل من تجدد الأمطار أو فيضان النيل[٣]، وفي هذا الأمر كانت تتجلىٰ العدالة بواسطة الملك في شكل قانون -أحد العلامات الرئيسية للدولة- وأكثر هذه القوانين شهرة هو شريعة حمورابي ملك بابل نحو ١٨٠٠ ق.م.

---

(١) كان هذا صحيحًا بالنسبة لمصر علىٰ الأقل. ففي حين أنها عانت من عدد من التحولات، بما في ذلك الانتصار وعدم التوحد خلال الممالك القديمة، والوسطىٰ، والحديثة (٢٧٠٠ ق.م-١٠٩٠ ق.م) فإن أساسيات الأيدولوجيا الثيوقراطية ظلت باقية. انظر:

Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 52.

(2) Ibid., 3.

(3) Ibid., 9, 157.

لقد وصلت شريعة حمورابي -التي أثرت تأثيرًا عميقًا علىٰ النظم القانونية لدول الشرق الأدنىٰ الأخرىٰ، وخاصةً الدولة العبرية الأولىٰ- إلينا باعتبارها نموذجًا للقانون القديم جوهره هو مفهوم الملك الثيوقراطي موزّع العدالة، وبالنظر لأسطورة التأسيس التي تقضي بأن الآلهة هي التي أنشأت المدينة، وتمتلكها **(فقد كانت فكرة أن المدينة وأراضيها مملوكة للآلهة اعتقادًا سائدًا في بلاد ما بين النهرين)** تعلن شريعة حمورابي «إقامة العدل علىٰ الأرض»[(١)]، وتمثلت أبرز خصائص شريعة حمورابي إلىٰ جانب تأكيدها علىٰ الأصل الإلهي للدولة والقانون في تبريرها الواضح للنظام الطبقي السائد في مجتمعات دول ما بين النهرين المتمثل في الملك ثم الكهنة ثم النبلاء ثم العامة ثم العبيد، وعلىٰ الرغم من أن القانون كان يهدف إلىٰ حماية الجميع، لم يكن مصممًا لحماية الجميع بشكل متساوٍ، فعلىٰ سبيل المثال كان النبلاء، والكهنة يُخفف لهم العقاب إذا ظلموا عضوًا في طبقة أدنىٰ من طبقتهم، وهو المبدأ الذي كان يتم عكسه عند حدوث الخطأ من الطبقات الأدنىٰ[(٢)]، وقد يبدو من هذا العرض الموجز أن دول الشرق الأدنىٰ القديمة لديها القليل من القواسم المشتركة مع الدولة الغربية الحديثة، ويصح ذلك إن ركزنا فقط علىٰ تفاصيل التنظيم الاجتماعي، والسياسي، وأيديولوجيا إضفاء الشرعية، لكن إذا وسّعنا رؤيتنا إلىٰ الطبيعة العامة للدولة في ذاتها، فإن جميع العناصر الرئيسية للدولة -بما في ذلك الدولة الحديثة- حاضرةٌ بالفعل من سلطة سيادية مركزية إلىٰ البنية الكامنة للتقسيم الطبقي، وفي الواقع، وبعيدًا عن مضمونها الديني أيديولوجيا إضفاء الشرعية نفسها هي من خصائص الدولة الحديثة عبر إقرارها للنظام الطبقي القائم.

---

(1) Hammurabi, *The Hammurabi Code and the Sinaitic Legislation; With a Complete Translation of the Great Babylonian Inscription discovered at Susa*, trans. Chilperic Edwards (Port Washington, NY: Kennikat Press, 1971), 23.

(2) Ibid., 62.

فمثلًا إذا ضرب رجلٌ رجلًا آخر يعلوه في المرتبة يتم جلد الأول علنًا، لكنه سيتم تغريمه ماليًا فقط إن ضرب أحدًا من منزلته.

يجب أن نضع هذه القواسم المشتركة العامة نصب أعيننا إذ إن هناك اتجاه إلىٰ التعاطي مع الدولة الغربية الحديثة، باعتبارها **فريدة من نوعها** بزعم أنها تختلف في أساسياتها إلىٰ حد ما عن تشكلات الدولة السابقة، فمثلًا من الأخطاء الشائعة الاعتقاد بأن شكلًا ديمقراطيًا للحكم يلغي الأساس الطبقي للدولة، لكن ماذا عن تأثير دول الشرق الأدنىٰ القديمة علىٰ تطوّر الدولة الحديثة؟ من المؤكد أنه ليس هناك تأثير مباشر، لكن يمكن القول إنها ساهمت بطريقة غير مباشرة في تطور جميع الدول بما فيها الدول الغربية بتوليد «**فكرة الدولة**» نفسها، وعلاوة علىٰ ذلك أثَرت دول الشرق الأدنىٰ علىٰ مفاهيم المَلَكية في الإمبراطورية الرومانية، والتي أدت بدورها لإثارة العديد من النقاشات القروسطية حول موضع السلطة السياسية، ومداها وهي النقاشات التي أثّرت لاحقًا علىٰ النظرية الناشئة للدولة الحديثة، لكن ظل تأثير دول الشرق الأدنىٰ القديمة غير مباشر إلىٰ حدٍ كبير باستثناء واحد وهام جدًا هو الدولة العبرية القديمة، وهنا تكمن أحد المفارقات إذ إن العبرانيين كانوا شعبًا قبَليًا يعيش علىٰ تخوم الدول العظمىٰ والامبراطوريات التي أنشأت -في أحسن الأحوال- بنية دولة بدائية، وقصيرة العمر نسبيًا، ولما أجبرت قوةُ الضغوط الخارجية التي كان تهديد الفلسطينيين القدامىٰ أبرزها قبائلَ إسرائيل الاثني عشر علىٰ التوحد تحت مَلكية[1] تشكلت الدولة نحو عام ١٠٠٠ قبل الميلاد، وانقسمت في نهاية المطاف تبعًا للأنساب القَبلية إلىٰ دولتين منفصلتين: إسرائيل ويهوذا، ودمرتهما غزوات الآشوريين اللاحقة[2]، وما جعل التأثير اللاحق للدولة العبرية مهمًا جدًا هو أن أيديولوجيتها لإضفاء الشرعية قيّدت سلطةَ الملك بشكلٍ هائل، وأكثر من أي دولة قديمة أخرىٰ في الشرق الأدنىٰ، وخلافًا للأيديولوجيات متعددة الآلهة في الدول القديمة المبكرة لم يعرف العبرانيون سوىٰ إله واحد هو يهوه، الذي كان مفارقًا للدولة بشكلٍ لا يقل عن مفارقته للطبيعة نفسها، وهنا لم يكن ممكنًا للملك أن يتحدث باسم الإله، ولم

---

(1) Starr, *A History of the Ancient World*, 149-152.

(٢) لم يستطع بقايا شعب يهوذا إعادة تأسيس دولةً شبه مستقلة في فلسطين إلا عندما هيمن الفرس علىٰ الشرق الأدنىٰ، ثم تم ابتلاعها مرة أخرىٰ من قبل الإمبراطورية الرومانية.

يكن متخيلًا أبدًا أن بوسعه ادعاء صفات إلهية، وتم حرمان الملوك العبرانيين من الدور الممنوح لنظرائهم الآخرين في الشرق الأدنىٰ في الحفاظ علىٰ التناغم بين النظم الطبيعية، والاجتماعية[١]، وأكثر من أي مكان آخر في الشرق الأدنىٰ لعب الملك دورًا علمانيًا بالأساس، وانتقلت المهام الدينية إلىٰ الكهنة، وإلىٰ الأنبياء الذين مثلوا جماعةً تميز بهم العبرانيون[٢]، ويمثل الأنبياء في الحقيقة إشارة واضحة إلىٰ استقلال الدين النسبي في الدولة العبرية، وما يترتب عليه من قيود علىٰ السلطة الملكية؛ فقد انتقدوا الملك بحرية عند مخالفته التخطيط الإلهي أي العهد المُبرم بين يهوه والشعب اليهودي، وهو شيء لم يكن مُتصورًا في أي ثيوقراطية أخرىٰ في الشرق الأدنىٰ؛ فهنا تطرح أسطورة التأسيس عهدًا بين الإله والشعب بأكمله لا بين الإله والملك، فإذا كانت أسطورة التأسيس المصرية تفرض أن الدولة هي من صنع إله-ملك، وإذا كانت بلاد ما بين النهرين تفرض أنها من صنع الآلهة الذي أصبح الملك صوتهم علىٰ الأرض، فإن الأساطير العبرية لا تفرض أيًا من ذلك، فقد كان الملك العبري **«حَكَمًا في المنازعات وزعيمًا في الحرب»**، ولم يكن المتحدث باسم الإله[٣]، وبالتالي علىٰ الرغم من أن الملك كان موزع العدل إلا أنه لم يكن -كحمورابي أو الفرعون- مصدر القانون، فالشريعة اليهودية أي التوراة تطورت من القانون الموسوي للوصايا العشر التي قدمها الله لموسىٰ أثناء الخروج من مصر.

لقد كان هذا القانون ملزمًا للملك بقدر ما كان لأي شخص آخر، وكان دأب الأنبياء تذكيره عندما يضل عن طريق الصلاح لقد سما الفرعون واللوجال علىٰ القانون باعتبارهما مصدرًا له، لكن الملك العبري كان خاضعًا له في كل وقت، ومع ذلك كانت هذه السمة الفريدة للملكية العبرية هي بالتحديد ما جعلتها شديدة الأهمية بالنسبة للتطور اللاحق لمفهوم الدولة في الغرب، فبعد انهيار الإمبراطورية الرومانية انتشرت المفاهيم الداوودية للملكية **(أي صار الملك داوود**

---

(1) Frankfort, *Kingship and the Gods*, 343.

(2) Ibid., 341-342.

(3) Ibid., 342.

النموذج المثالي للملكية العلمانية لدىٰ المسيحيين الأوائل)، والمفاهيم الإمبراطورية للحكم بواسطة الكنيسة الغربية التبشيرية بين مشايخ القبائل الجرمانية حال انتشار هذه الأفكار دون نشأة أي مفاهيم في تطور المَلَكية الغربية -، وفي التطور اللاحق للدولة نفسها- توحي بأن السلطة العلمانية -علىٰ الرغم من ترسيمها إلهيًا- إلهًا علىٰ الأرض أو تمتلك صفاتٍ إلهية، ومن ثمّ حتىٰ عندما كان يتم اعتبار الملك مصدرًا للقانون كما في الرؤىٰ القروسطية المتأخرة المبنية علىٰ المفاهيم الإمبراطورية الرومانية للملكية لم يكن يُتصوَر أبدًا أن يعلو الملك علىٰ المصدر النهائي للقانون المتجذر، فيما تمليه العدالة الطبيعية والإلهية (الإنجيلية)، بما فيها القانون الموسوي القديم، وبينما دار الصراع اللاحق بين الدولة الغربية الناشئة، وبين الكنيسة حول حدود السلطة الملكية في المجال الديني ومداها، فإنه لم يكن صراعًا أبدًا علىٰ هذه الافتراضات الأساسية المتأصلة في التقاليد اليهو-مسيحية، وفي التحليل الأخير تتمثل السمة المشتركة لدول الشرق الأدنىٰ القديمة في الدور الأساسي للدين في تشكل الدولة، وإضفاء الشرعية عليها، وينطبق ذلك علىٰ العبرانيين مع الاستثناءات التي أوردناها، فقد قامت أيديولوجيات إضفاء الشرعية والأساطير المؤسسة -مهما اختلفت في تفاصيلها- جميعًا علىٰ افتراضات دينية بررت حكم طبقة الكهنة، والنبلاء، وسادت هذه الافتراضات نفسها في الإطار اليهو-مسيحي خلال معظم فترة القرون الوسطىٰ حتىٰ بدأ التفكير اليوناني الكلاسيكي في الدولة في اختراق الوعي الغربي، وحتىٰ حطمتها الدولة الغربية الحديثة، ووضعت أساسًا جديدًا تمامًا للسلطة السياسية في تطورها النظري، وتحاول الفصول التالية تتبع هذا التطور؛ لكن سيكون مفيدًا في البداية في تحديد الخصائص العامة للدولة الغربية الحديثة التي جلعت منها تطورًا فريدًا من نوعه في التاريخ السياسي الحديث، وبما أن دول الشرق الأدنىٰ القديمة هي أكثر الدول اختلافًا عن الدولة الحديثة، فإن هذا التناقض سيساعد في توضيح الجوانب التي تميز الدولة الحديثة، ومع ذلك يجب التأكيد مرة أخرىٰ علىٰ أن الخصائص البنيوية والسوسيولوجية الأساسية للدولة الحديثة تتطابق مع جميع الأشكال السابقة للدولة بما فيها الدول القديمة من القطرية، والسلطة السيادية المركزية إلىٰ نظام كامن للتقسيم الطبقي، وبلا شك تختلف التجليات المحددة

لهذه العوامل -كما في اختلاف حجم الإقليم ونوع النظام القانوني، وشكل التقسيم الطبقي- إلا أنها لا تختلف من حيث وجودها، فما يجعل الدولة الحديثة فريدة من نوعها حقًا هو الطريقة التي تصّور بها هذه العوامل نظريًا أي أسطورتها المؤسسة، وأيديولوجيا إضفاء الشرعية الخاصة بها، وتستند هذه الأيديولوجيا علىٰ نظرية غير مشخصنة للسيادة تصوّر الدولة باعتبارها فكرة مجرّدة منفصلة عن كلٍ من الحاكم والمحكومين، وهي الرؤية التي قدمها كوينتين سكينر في كتابه «**أسس الفكر السياسي الحديث**»(١)، فالسيادة تكمن في الدولة غير المشخصنة لا في الحاكم كما هو التصور الشائع في الدول القديمة، وفي الكثير من -وليس كل- الفكر السياسي الكلاسيكي والقروسطي، ولا في الشعب بأكمله كما في حالة السيادة الشعبية.

باختصار تحلّ سيادة الدولة محل سيادة الحاكم باعتبارها أيديولوجيا إضفاء الشرعية علىٰ الدولة، ويصح ذلك حتىٰ مع نشأة المبدأ الحديث عن السيادة الشعبية، ففي هذه الرؤية تعد «**سيادة الشعب**» نفسها مجرّدة وغير مشخصنة، ولا تتجلىٰ إلا في الدولة، وحتىٰ يمكن لمفهوم سيادة الدولة غير المشخصنة أن يوجد، كان لا بد من إجراء تمييز واضح بين الدولة والحكومة، فعندما كانت سيادة الحاكم هي السائدة لم يكن لهذا التمييز أن يتم بما أن الدولة والحكومة هما الشيء نفسه، وتلتقط مقولة لويس الرابع عشر الشهيرة: **(الدولة أنا، وأنا الدولة)** L'etat c'est moi هذه الفكرة في شكلها الأكثر تطرفًا، وكذلك، كان لا بد من التمييز بين الدولة والمجتمع تمييزًا يصوّر الدولة باعتبارها منفصلةً عن النظام الاجتماعي الأوسع نطاقًا التي تملك السلطة عليه، ولا يمكن أن ينشأ تصوّر كهذا -علىٰ الأقل ظاهريًا- طالما أن الدولة مجرّد امتدادٍ للعلاقات الاجتماعية، والاقتصادية، وللنظام الطبقي مثلًا، فدولة طبقية محضة هي دولة مشخصنة بحكم

---

(1) Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: The Age of Reformation*, v. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 349-358.

في تحليل سكينر تشتمل أيضًا الشروط المطلوبة لظهور الدولة الحديثة غير المشخصنة علىٰ تطور النظرية السياسية؛ لتصبح «فرعًا مستقلًا من الفلسفة الأخلاقية».

التعريف، ويفسر ذلك بسبب عدم وجود أي نظرية مجردة غير مشخصنة حتىٰ الحقبة الحديثة باستثناء الفكر السياسي الروماني الكلاسيكي؛ فالنظريات السياسية قبل ذلك الوقت تصورت الدولة -الدولة المدينة اليونانية الكلاسيكية علىٰ سبيل المثال- بشكل أقل تجريدًا بكثير، علىٰ الرغم من امتلاكها لشكلٍ يمكننا أن نسميه اليوم دولة، ولقد كان الفصل بين الحكومة والمجتمع أقل وضوحًا بكثير في الدول ما قبل الحديثة.

لذا فنحن كثيرًا ما نترجم بعض المصطلحات كـ "Polis" إلىٰ «**دولة** State» دون تحديد الفرق بين الفهم الحديث للمصطلح ومعناه الأصلي، مما ينطوي علىٰ خطر تحريف خطير للتاريخ.

تقوم أيدولوجيا إضفاء الشرعية الخاصة بالدولة الحديثة علىٰ هذه التمييزات الحاسمة، والتناقضات الحتمية بين أيديولوجيا الدولة الحديثة، وواقعها هي ما تشكل أساس كثير من الفكر، والجدل السياسي المعاصر، فعلىٰ سبيل المثال إذا كانت الدولة الحديثة تستند إلىٰ نظام ما من التقسيم الطبقي كأي تشكل تاريخي سابقٍ للدولة سيصعب التمسك بمفهوم الدولة غير المشخصنة المنفصلة عن المجتمع، وهي صعوبة تضاعفت بنشأة دولة الرفاه المعاصرة.

ومما يتضح في هذه المرحلة أنّ أيديولوجيا الدولة الحديثة -والتطور النظري الذي تستند إليه- ما كانت لتنشأ طالما ساد مفهوم سيادة الحاكم المبرّر دينيًا إذ يجب استبدال أنماط التفكير العقلانية بالتصورات الدينية للسلطة السياسية، وهي سيرورة بدأت قبل وقت طويل من ظهور الدولة الحديثة، ولكن مع ذلك، فقد كانت حاسمة في تطورها النظري اللاحق، فلقد بدأت هذه السيرورة لأول مرة مع الإغريق الكلاسيكيين.

الفصل الثالث
الدولة المثالية

يمكن فهم مساهمة الإغريق في نظرية الدولة، وفي الفكر السياسي بشكل عام بأفضل طريقة في ضوء الدول القديمة في الشرق الأدنىٰ.

إنّ المصطلح المفتاحي هنا هو النظرية، فحتىٰ حقبة الإغريق لم تكن هناك نظرية للدولة، وإن دول الشرق الأدنىٰ كانت تُضفىٰ عليها الشرعية بواسطة أسطورة دينية، ويفهمها المحكومون بهذا المعنىٰ، غير أن اليونانيين وحدهم في العالم القديم هم من أخضعوا مؤسساتهم السياسية لطرق عقلانية في التحليل، ثم مرروا ذلك إلىٰ النظريات الغربية للدولة، والتي ستلعب في وقت لاحق دورًا أساسيًا في التشكل النظري للدولة الحديثة المبكرة، وما زال السؤال عن سبب قدرة اليونانيين علىٰ الانعتاق من طرقٍ تقليدية، ودينية خالصة للتفكير السياسي سؤالًا مطروحًا، لكن أحد عناصر الإجابة الأساسية يكمن بالتأكيد في تاريخ وتطور (الدولة / المدينة) اليونانية القديمة Polis بالنظر إلىٰ صورتها الأساسية في منتصف القرن الثامن ق.م. تشكّلت (الدولة/ المدينة) من مجتمعات قبلية متنوعة (Ethnos) ينتمي اليونانيون إليها حتىٰ الآن، لكن الأسباب الدقيقة لهذا التحول ضاعت وسط الأساطير إلا أن التراث الأسطوري اليوناني تحدث عن أسطورة مؤسسة لمشرّع عظيم، وبالفعل؛ اعتمدت التطورات اللاحقة لبعض (الدول/ المدن) في الواقع كأثينا، واسبرطة علىٰ مصلحين قانونيين عظماء[١].

---

(١) انظر لنقاش حول أعظم المشرعين في الفترة الكلاسيكية، بما في ذلك دراكون الأثيني: =

وإنّ تشكل (الدولة/ المدينة) اليونانية يبدو في الوهلة الأولىٰ غير يختلف كثيرًا عن تلك التي حدثت في تشكل الدول القديمة في بلاد ما بين النهرين: تجمعت الوحدات القبلية مع بعضها البعض لأسباب غير مفهومة بشكل كامل، كي تشكّل كيانًا سياسيًا قطريًا، وكما في بلاد ما بين النهرين أيضًا أصبحت (الدولة/ المدينة) مصدر الهوية الاجتماعية، والسياسية بدلًا من روابط القرابة، وفي حالة (الدولة/ المدينة) اليونانية أصبحت هذه الهوية مكثفة لدرجة أنه في حين أن الوحدات القبلية تم الإبقاء عليها لأغراض سياسية، ودينية مختلفة، ولم تعد لروابط القرابة في نهاية المطاف أي أهمية سياسية حقيقية[1]، لكن المظاهر قد تكون خادعة، فالتطور التاريخي (للدولة/ المدينة) اليونانية كان مختلفًا تمامًا عن نمط التطور في بلاد ما بين النهرين، وأكثر ما يمكن ملاحظته في هذ الصدد هو أن المواطنة حلّت محل روابط القرابة باعتبارها أساسَ التنظيم السياسي، والمواطنة الحقيقية الفاعلة لا مجرّد الخضوع السلبي الذي اتسمت به الدول القديمة في الشرق الأدنىٰ، وعلاوة علىٰ ذلك: بينما كانت (الدول/ المدن) المختلفة في بلاد ما بين النهرين تروح وتجيء، وتصبح امبراطوريات أو تسيطر عليها أخرىٰ، ظلت البنية السياسية الأساسية للملكية الثيوقراطية كما هي منذ الفترة السومرية فصاعدًا. لم يكن الأمر كذلك في اليونان، فهنا شهدت (الدول/ المدن) المختلفة سلسلة من التحولات الدستورية بين القرنين الثامن والرابع ق.م. في الغالب -ولكن ليس بشكل شامل- من الملكية إلىٰ الأرستقراطية، والأوليجاركية، والطغيان، والديمقراطية[2]، ونتيجة لذلك مَرَّ مُوَاطِنُ (الدولة / المدينة) اليونانية

= Ralph Sealey, A History of the Greek City-States: 700-338 B.C. (Berkeley, CA: University of California Press, 1976), 99.

(1) Ibid., 154.

كانت هذه هي الحالة تحديدًا عقب عودة كليسينس في ٥٠٨-٥٠٧ ق.م.، رغم أن سيلي يقترح أن القبائل من المرجح أنها استمرت في لعب دور سياسي رائد حتىٰ أواخر القرن الخامس. ومع ذلك، كانت هذه القبائل قائمةً علىٰ الجغرافيا وليس القرابة.

(2) Victor Ehrenberg, The Greek State, 2nd ed. (London: Methuen and Co., 1969), 47.

بمجموعةٍ واسعة من النماذج السياسية في ذاكرته التاريخية، وبالتالي فقد واجه السؤال الواضح: أيّ دستورٍ للدولة هو الأفضل؟

لقد كان هذا السؤال يُثار بسهولة شديدة، نظرًا لعدم وجود أيديولوجيا دينية تقوم علىٰ إيمان مطلق. لقد كان للآلهة اليونانية معانٍ سياسية محلية، ورغم أهميتها للمواطن العادي، والحالات التقليدية لإضفاء الشرعية علىٰ الدولة، لم تمتلك طابع الرهبة الملهم الذي امتلكته الآلهة القديمة في الشرق الأدنىٰ، ونتيجة لذلك علىٰ الرغم مما امتلكته الأيديولوجيا الدينية اليونانية من مقاومة الأساليب العقلانية للتحليل الاجتماعي والسياسي - **(فقد كانت «المعصية الدينية» واحدة من بين أسباب إعدام سقراط)**، فإنها لم تمتلك السلطة الساحقة التي تميز بها الدين في الدول القديمة الأخرىٰ[1].

لقد كان الرجال أحرارًا في التفكير في النموذج المثالي للدولة، وفي طبيعة الحياة السياسية، وكان بإمكانهم، للمرة الأولىٰ في العالم القديم، التنظير حول السياسة بدلًا من مجرّد تأييد الأيديولوجيا الثيوقراطية القائمة للبلاط والمعبد، وفّرت (الدولة/ المدينة) اليونانية إذن -من كلا وجهتي النظر البنيوية، والأيديولوجية- بيئةً مواتيةً لنشأة نظرية سياسية، وهو شيء لم يكن موجودًا بعد في أي مكان آخر من العالم القديم، ولم يكن هذا صحيحًا في أيّ مكانٍ قدر ما كان في أثينا، التي شمل تطورها السياسي نطاق الأشكال الدستورية بأسره، وكان أهم هذه الأشكال هو نظام ديمقراطي ساد خلال معظم القرنين الخامس والرابع ق.م، وفي ضوء هذه الخلفية أنشأ أفلاطون وأرسطو -أعظم مفكري أثينا السياسيين- لأول مرة نظرياتٍ شاملة للدولة، ومن الملاحظ أن المصطلح المستخدم لوصف أثينا الديمقراطية هو «**النظام**» (Politeia أو Politeuma) وليس الدولة[2]، وهذا تمييزٌ بالغ

---

(١) «نزع التقديس» هذا عن الأيديولوجيا الدينية كان مرتبطًا إلىٰ حد ما بأفول المَلكية الإغريقية التي -كأي مَلكية في دول الشرق الأدنىٰ القديمة- كانت مصدر المعرفة الدينية في البداية. انظر:

Jean-Pierre Vernant, The Origins of Greek Thought, Chap. VII. (Ithaca: Cornell University Press, 1982).

(٢) يستخدم مصطلح (Politeia) للإشارة إلىٰ الدستور، وكما يلاحظ أرسطو: «يرمز مصطلح الدستور إلىٰ =

الأهمية لفهم نظام الحكم اليوناني الكلاسيكي، فعلىٰ الرغم من أن (الدولة/ المدينة) كانت دولةً بالمعنىٰ الأنثروبولوجي الواسع -فقد كانت قطرية ذات هيكل حكومي مركزي- إلا أنها لم تكن دولة بالمعنىٰ الحديث، وهذا لأن النظام الكلاسيكي كان يفتقد أي تمييز واضح بين الدولة والمجتمع، وهو شيء أساسي للغاية في الدولة الحديثة، ومن ثمّ: لم يقتصر الأمر -في أثينا، وفي جميع أنحاء العالم الهيليني- علىٰ نفاذ تأثير الطبقة المهيمنة سياسيًا في الدولة؛ بل تحكمت أيضًا في جميع المؤسسات الرئيسية لقوة الدولة وسلطتها، باختصار: كانت الطبقة المهيمنة هي الدولة، أو بشكل أكثر تحديدًا (النظام)، وعليه كانت أثينا الديمقراطية شكلًا دستوريًا تشكل فيه الفئات الأكثر فقرًا البنية السياسية (للدولة/ المدينة) كما كان النظام الأوليجاركي يتشكل من الأثرياء، وإن تاريخ نشوء الديمقراطية الأثينية يوضح بشكل جيد طابع نظامها.

فقد بدأت مع الإصلاحات الدستورية للمشرع العظيم سولون في أوائل القرن السادس ق.م.، والتي دشنت سيرورة تقليل القوة الاقتصادية، والسياسية للطبقة الأرستقراطية، وتم توطيد دستور ديمقراطي جذري بواسطة كليسينيس في ٥٠٨/٥٠٧ ق.م، وفي حين أنه تم إدخال إصلاحات لاحقة للنظام الديمقراطي في القرن الرابع، وكذلك بعض الانتكاسات الأوليجاركية «قصيرة الأمد» في ٤١١ و٤٠٤ ق.م.، فإن بنيتها الأساسية استطاعت الصمود حتىٰ خضعت اليونان للامبراطورية المقدونية تحت حكم فيليب الثاني والإسكندر الأكبر(١)، وحتىٰ بعد

= نفس ما يرمي إليه مصطلح «الجسم المدني» *(politeuma)*. انظر:

Aristotle, The Politics of Aristotle, ed. trans. Ernest Barker (Oxford: Oxford University Press, 1962), Book III, Chap. VII, 114..

وفي تحليل أرسطو، يتشكل الجسم المدني من كامل المواطنين ممن يُعرّفون بدورهم باعتبارهم يملكون حصة في القوة السياسية. سعة هذه المصطلحات تتوافق مع نظرية الدولة (النظام) الإغريقية، التي دمجت الدستور والمواطن (polites) والجسم المدني (المجموعة الحاكمة) في مفهوم واحد شامل. كما يلاحظ إيهرنبرج فإن politeia يشير في الحقيقة إلىٰ «كامل بنية الدولة». انظر:

Victor Ehrenberg, The Greek State, 3

(١) لتحليل أكثر تفصيلًا لصعود الديمقراطية الأثينية وإصلاحات كليسينيس علىٰ وجه الخصوص، انظر:

John Thorley, Athenian Democracy (London: Routledge, 1966), Chaps 2-4; also, Lawrence =

ذلك ظل النظام الديمقراطي موجودًا بشكل ظاهري لا يتطلب الأمر أي خلفية عن التاريخ القديم لفهم أثر الدولة علىٰ شكل النظام الكلاسيكي، فالصراع الطبقي -وأحيانًا الحرب الطبقية الصريحة- يكمن في قلب (الدولة/ المدينة) اليونانية، وكانت المخاطر السياسية التي تنطوي عليها هائلة، فقد تحكمت الطبقة المهيمنة سياسيًا في الدولة بشكل مطلق، وامتلكت بذلك لا مجرد نفاذ تأثيرها في تحديد السياسة العامة، والموجود في تشكّلات الدول الأخرىٰ فحسب وإنما أيضًا في تحديد بنية نظام الحكم والمجتمع بشكل كامل، ولم تكن تمتلك الطبقات التابعة أي خيار سوىٰ الخضوع، أو -بشكل نادر- التمرّد وانتزاع الدولة من أيدي عدوها الطبقي، وقد نتج عن ذلك كثافة في الحياة السياسية، ومشاركة عميقة للمواطنين لا سيّما في النظم الديمقراطية التي لا تزال واحدة من أهم الجوانب، وأكثرها إثارة للإعجاب في التجربة اليونانية الكلاسيكية، إلا أنها كانت أيضًا مصدرًا للعنف الطبقي، وعدم الاستقرار السياسي الذان دمّرا (الدولة/ المدينة) اليونانية في النهاية، ويتغاضىٰ الميل إلىٰ إضفاء الطابع الرومانسي علىٰ النظام الديمقراطي الأثيني باعتباره نموذجًا للمُثُل الديمقراطية، ولمشاركة المواطنين عن الجانب السلبي للتجربة اليونانية، ولا زال هذا الميل باقيًا حتىٰ يومنا هذا علىٰ الرغم من الاختلافات الأساسية بين الدولة الحديثة، و(الدولة/ المدينة) الكلاسيكية[١].

وقد ساد الجانب السلبي علىٰ المدىٰ الطويل، فلا الديمقراطية الأثينية نَجَت ولا (الدولة/ المدينة) اليونانية نفسها، وعلىٰ الرغم من أن نجاح أثينا في الحروب

= A. Scaff, Participation in the Western Political Tradition: A Study of Theory and Practice, Political Theory Studies, no. 2, The Institute of Government Research (Tucson: The University of Arizona Press, 1975), 19-35, and Sealey, A History of the Greek City-States, Chaps 5-6

(١) انظر:

Arlene Saxonhouse, Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996).

ومن منظور مختلف إلىٰ حدٍ ما، يجادل ساكسونهاوس أن هذا الاتجاه لإضفاء الطابع الرومانسي علىٰ ديمقراطية أثينا؛ وتوظيفها لتبرير الممارسات الديمقراطية القائمة أو نقدها لا يأخذ في اعتباره التعقيد الحقيقي لهذه المؤسسات، ودقة المنظرين القدامىٰ ممن حاولوا فهمها.

الفارسية أدىٰ إلىٰ هيمنة أثينا في الحلف الديلي (للدول/المدن) اليونانية، ثمّ تحولها إلىٰ إمبراطورية تهدد استقلال (الدول/المدن) الأخرىٰ، وخاصةً إسبرطة وحلفائها، لم تدُم هذه الهيمنة طويلًا، فقد آذنت حرب البلوبونيز العظمىٰ اللاحقة (٤٣١-٤٠٤ق.م.) بالنهاية الفعلية لتجربة (الدولة/المدينة) من خلال استيعابها لاحقًا ضمن الإمبراطورية المقدونية، وفي حين أظهرت هذه الحرب العجز الكامن في (الدول/المدن) اليونانية عن الاندماج في وحدة سياسية أكبر **(إذ لم تحدث أي محاولة لتكوين أي شكل فدرالي للتنظيم، إلا بعد وفاة الإسكندر الأكبر، وهو ما كان متأخرًا جدًا لتغيير أي شيء)**[1]، وأظهرت أيضًا شيئًا أكثر أهمية ألا وهو عجز (الدولة/المدينة) عن تجاوز المصالح الطبقية، وينبغي أن يُفهم ظهور التفكير السياسي اليوناني الكلاسيكي في الدولة في ضوء هذا التاريخ المضطرب، إذ إن أول شيء تجدر الإشارة إليه هو أن النظرية السياسية اليونانية كانت دائمًا، وقبل كل شيء - نظريةً للدولة **(النظام)**، وقد يبدو ذلك واضحًا إلا أنّ الكثير من العلوم السياسية المعاصرة يتجاهل -في الواقع- الدولةَ باعتبارها أساسًا صالحًا للتحليل السياسي، والذي لم يكن متصورًا عند المفكرين اليونانيين الكلاسيكيين، فبالنسبة لليونانيين كان التفكير في السياسة هو التفكير في الدولة، وعندما يُنظر للدولة اليونانية أو (الدولة/المدينة) باعتبارها بنيةَ نظام، تصبح مختلفُ نظريات (الدولة/المدينة) الكلاسيكية التي ظهرت خلال القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد مفهومةً بشكل كامل؛ بل ومتوقعة، وقدصيغت أول هذه النظريات من قِبل معلمي الأخلاق والخطابة المشائين ممن ظهروا في منتصف القرن الخامس، وربما السفسطائيون أبرزهم، ونظرًا لكون الطبقة المهيمنة سياسيًا هي التي تحدد دستور (الدولة/المدينة)، فإن الدولة وقوانينها لا بدّ أن يكونا اتفاقيين بشكل كامل، وبالتالي؛ العدالة هي ما تقوله هذه الطبقة أو باختصار: هي مصلحتها الطبقية، فالسلطة وحدها هي قاعدة الدولة وقوانينها، وادعاء القيادة السياسية بأنها

---

(١) كانت عصبة إيخايا، وعصبة إيتوليا أبرز هذه التنظيمات الفيدرالية لكنها لو كانت استمرت لفترة طويلة لدمرت قدرة (الدولة/المدينة) علىٰ الكفاية الذاتية، وبالتالي خصيصتها التي تميزت بها باعتبارها شكلًا من أشكال الدولة، وكما يلاحظ إهرنبرج: «كان التطور الفيدرالي يعني بالأساس نهاية فكرة (الدولة/المدينة) (١٣١).

تحكم وفق معايير عالمية للعدالة لا تعدو كونها أيديولوجيا لإضفاء الشرعية، تقدّس قيم الطبقة الحاكمة ومصالحها[١]، وعليه الزعيم السياسي المخضرم هو من يدرك هذه الحقائق ويعيش بها.

وغنيٌ عن القول إن السفسطائيين كانت شعبيتهم واسعة بين الشبان الأثرياء ممن رغبوا في دخول المعترك السياسي، وكانوا علىٰ استعداد لدفع مبلغ ضخم لمعلميهم كي يعلموهم خيوط اللعبة السياسية[٢]، والمشكلة أن رؤىٰ السفسطائيين كانت خارطةَ طريق نحو كارثة كما ستظهر الأحداث فيما بعد، فقد كانت مأساة حرب البلوبونيز -التي وثقها ثيوكيديدس في كتابه التاريخي الكلاسيكي الضخم الذي يحمل نفس الاسم- نتيجةً مباشرة لهذا النوع من سياسة السلطة الأنانية التي كان يدعمها السفسطائيون، ولذلك احتقر التقليديون السفسطائيين، وأعدموا سقراط باعتباره أحدهم دون أن يدركوا ما يميزه عنهم إلا أن التقليد كان قد مات بالفعل بمجرد التشكيك فيه، ولم يعد قادرًا علىٰ إضفاء الشرعية بشكل مناسب علىٰ (الدولة-المدينة)، وخاصةً في ظل نظام ديمقراطي سمح بتعدد الآراء الاجتماعية والسياسية، وما كان مطلوبًا هو استجابة نظرية لتحدي السفسطائيين النظري، ولا تشكل جمهورية أفلاطون -أول نظرية سياسية متطورة بشكل كامل في العالم الغربي- مجرد رفض لرؤية السفسطائيين للدولة بل لكل نظرية سياسية تتفق معها، وإن جوهر ما يطرحه أفلاطون هو أن الدولة، طبيعية النشأة، وبذلك تشكل مجتمعًا أخلاقيًا يقوم علىٰ حفظ العدالة، وبالتالي تكون العدالة في ذاتها طبيعية، وخاصية إنسانية أصيلة، وقابلة للمعرفة، وهو الأمر الحاسم بالنسبة لنظرية أفلاطون.

---

(١) كان هذا، علىٰ الأقل - هو موقف السفسطائيين الراديكاليين، وربما برز في أفضل صورة ممكنة بواسطة السفسطائي تراسيماخوس في جمهورية أفلاطون، وبالطبع لم يكن السفسطائيون بتوجه واحد، لكن بعضهم كانوا أكثر اعتدالًا من البعض الآخر.

(٢) لم تستبعد الديمقراطيات زعامة الأرستقراطية، طالما حصلوا علىٰ موافقة الشعب، وكان هناك العديد من النماذج لمثل هذه الحالة. فقد كان سولون وكليسينس من عائلات أرستقراطية، وكذلك كان بركليس، أعظم حاكم ديمقراطي لأثينا من ٤٦٠-٤٢٩ق.م.

إنها ليست مجرد رأي (**دوكسا** doxa: **[اللفظ اليوناني الذي يعني الرأي الشائع]**) الطبقة المهيمنة سياسيًا كما أقرّ السفسطائيون بل معيار، أو **نموذج** للحق متسامٍ ومفهوم فكريًا، وقابل للتطبيق عالميًا.

تدور حجة أفلاطون حول فكرتين رئيسيتين أساسيتين، ومركزيتين للنظرية الكلاسيكية للدولة:

أولًا: من الممكن اشتقاق نظرية للعدالة (قابلة للمعرفة).

وثانيًا: أن النموذج المثالي فكريًا للعدالة، يسمح للمنظّر بأن يشتق نموذجًا للدولة كاملًا ومثاليًا، تُقاس عليه العدالة النسبية للدول الفعلية، وهكذا استندت النظريات اليونانية المبكرة للدولة علىٰ مفهوم أولي عن «**الدولة الأفضل مثاليًا**» باعتباره معيارًا أخلاقيًا للعدالة السياسية، يتم تطبيقه فيما بعد علىٰ نظرية «**أفضل دولةٍ ممكنة**» في الممارسة السياسية الفعلية.

و**الجمهورية** هي: نظرية للدولة العادلة مثاليًا، القائمة علىٰ أكمل نموذج للعدالة، وبالتالي وظيفتها ليست عملية بل نقدية: ألا وهي إثبات قصور النظرية السفسطائية للدولة، وظلم الديمقراطية الأثينية التي بدت بالنسبة لأفلاطون التعبير المثالي عن النظرية السفسطائية، وتعالج الأعمال اللاحقة لأفلاطون -**رجل الدولة وخاصةً القوانين**- أفضل دولة ممكنة يمكن أن تنشأ في ظل الواقع الفعلي، وبناءً علىٰ إبستمولوجيا أفلاطون الكامنة التي تقضي بأن العدل نموذج قابل للمعرفة، فإنه يمكن التنبؤ بنظريته حول الدولة العادلة مثاليًا بشكل منطقي: فهي دولة يحكمها من يملكون المعرفة لنموذج العدالة المتسامي أي الفلاسفة، وبالتالي يستند دستور الدولة الأفضل مثاليًا علىٰ المحافظة علىٰ تقسيم للعمل، يضمن الحكم المستمر لنخبة فلسفية، ويتم ذلك عبر إخضاع الطبقات الأخرىٰ -النخبة العسكرية، ومن يقومون بالوظائف الاقتصادية- للحكم الفلسفي، وعن طريق حرمان الحكام من أغراض التقدير الذاتي كالأسرة والملكية الخاصة، وسيكون أي تشكيل آخر للدولة بحكم التعريف ظالمًا طالما أن العدالة تتطلب معرفة بماهية العدالة أصلًا، وهو الشيء الذي لا يمتلكه إلا الفلاسفة. وبناءً علىٰ ذلك تتسم الدولة الظالمة بانهيار تقسيم العمل هذا، وكلما كان الانهيار أعظم كلما

كانت الدولة أكثر ظلمًا كما يوضح تحليل أفلاطون اللاحق للدساتير الظالمة[١].

وقد يُقال إنّ الفكر السياسي لأفلاطون يشكل النموذج الأساسي للنظرية الكلاسيكية للدولة، وجوهرها هو افتراض وحدة بين الأخلاق والسياسة[٢]؛ فالمبادئ الأخلاقية كالعدالة هي مسلمات كونية قابلة للمعرفة يمكن تطبيقها -كأي مسلمة كونية- سواءً علىٰ مستوىٰ الفرد، أو علىٰ المستوىٰ الجماعي، والدولة التي تجسد هذه المبادئ تمكّن المواطن من أن يستقيم أخلاقيًا تمامًا كما تنتج الدولة التي تفشل في تجسيدها مواطنين غير أخلاقيين **(ظالمين)**، ولما كانت الرؤية السقراطية **(الأفلاطونية الأرسطية)** تعتبر الإنجاز والسعادة البشرية ممكنين فقط من خلال اكتساب الفضيلة الأخلاقية، تكون الوظيفة الملائمة للدولة هي تحديدًا غرس الفضيلة في مواطنيها، وهذا يتطلب في المقام الأول دولة فاضلة في ذاتها من حيث التكوين بينما يختلف الفكر السياسي اليوناني، والروماني لاحقًا مع أفلاطون حول قضايا إبستمولوجية متنوعة تظل وحدة الأخلاق والسياسة هي سمته المميزة، وكذلك سيظل اعتقاده في أن (الدولة-المدينة) الصغيرة تشكل النموذج المثالي، ومن خلالها تتحقق الوحدة، حتىٰ خلال أواخر عصر الإمبراطورية عندما كانت مجرد أيديولوجيا تحن للماضي لا تتفق مطلقًا مع الواقع السياسي، ويتم أحيانًا إغفال حقيقة أن أفلاطون كان ناقدًا شديدًا للسياسة الأثينية القائمة، وهابطًا بالديمقراطية لاعتبارها أحط أشكال الدولة **(أكثرها ظلمًا)** بعد الاستبداد لكن نقد أفلاطون لا يشكك في البنية الأساسية (للدولة/المدينة) باعتبارها نظامًا كلاسيكيًا، فلا يفرّق بشكل واضح بين الدولة والمجتمع بل في الحقيقة يناظر بين الدولة

---

(١) تقوم نظرية أفلاطون عن الدساتير علىٰ تطور الحركة الدستورية اليونانية، الذي يصفه أفلاطون بأنه انحدار للأساس الأخلاقي (للدولة/المدينة). لكن ما يميز تحليل أفلاطون، هو أنه يعكس النمط التاريخي، فيما يخص الديمقراطية والطغيان، مجادلًا -ومناقضًا للحقائق التاريخية- بأن الديمقراطية تؤدي في النهاية إلىٰ الطغيان، أي إلىٰ أكثر الدساتير الظالمة بالنسبة لأفلاطون، انظر:

Plato, "Republic" in *The Dialogues of Plato,*« v. II, Books VII-IX, 4th ed., trans B. Jowett (Oxford: The Clarendon Press, 1953).

(2) Brian R. Nelson, *Western Political Thought: From Socrates to the Age of Ideology*, 2nd ed. (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1996), 130-132.

والأسرة، وبين الحكام والسلطات العائلية، وهو التناظر الذي سيرفضه أعظم تلاميذه بعد ذلك (أرسطو)[1] حيث إن دولته العادلة مثاليًا تظل تلك التي تقوم علىٰ الحكم الطبقي، حيث تشكّل الطبقة المهيمنة سياسيًا دستورَ الدولة ما تم تغييره هو أن الطبقة الحاكمة من الفلاسفة تحكم للمصلحة العامة بما أن مصلحتها الطبقية -اكتساب العدالة- تتطابق الآن مع المصلحة العامة، وهي الحفاظ علىٰ دستور عادل، ولا يمكن -بالتأكيد- إغفال ارتباط أرسطو (بالدولة/ المدينة)؛ ففي الواقع هو منظّرها البارز الذي يمثل عمله الرئيسي، **والسياسة** ترنيمة الحياة السياسية في (الدولة/ المدينة)، وكذا عمله **(الدستور الأثيني)** هو الجزء الوحيد الباقي مما جمعه وحلله من دساتير ١٥٠ (دولة/ مدينة) أو أكثر[2]، وبقدر اختلافه مع أفلاطون إلا أنه يشاركه الرؤية المركزية للدولة الكلاسيكية: أي نظام حكم طبيعي النشأة قائم دستوريًا علىٰ مبادئ للعدالة قابلة للمعرفة، ومنظّم للنهوض بالصالح العام، والتنمية الأخلاقية لمواطنيه. قَبِل أرسطو هذه الافتراضات الأساسية بعمق لدرجة أنه يصرّ -**في الأخلاق النيقوماخية**- علىٰ أن القضايا الأخلاقية هي قضايا سياسية في نهاية الأمر، وعلىٰ أن الوظيفة الرئيسية للدولة هي تهيئة الظروف التي تجعل المواطنين فضلاء[3]، وإن وجود (الدولة/ المدينة) بحكم الطبيعة هو أمرٌ بدهي

---

(١) مثّل غياب أي تمييز بين الدولة والعائلة في نظرية أفلاطون عن الدولة المثالية مصدر نقد كبير وجهه له أرسطو، فعلىٰ الرغم من أن أرسطو أدخل أيضًا النظام الاجتماعي (النظام الطبقي) في البنية الدستورية للدولة إلا أنه يحافظ علىٰ تمييز واضح بين العائلة والكيان السياسي. ستثبت هذه الفكرة التي تقضي بأن المجال العام ليس مجرد امتداد للعائلة، ولكنها فائقة الأهمية في الفكر القروسطي المتأخر، وفي الفكر السياسي الغربي بشكل عام، لأنها ستحرر الفكر السياسي من المفاهيم الأبوية عن الحكم، والمفاهيم الخاصة (الفيودالية) عن الحكم، وبغير ذلك ما كان لمفهوم الدولة الحديثة أن ينشأ كما حدث. انظر:

Aristotle, *Politics*, Book I; Chap. XII; Book II, Chaps I-V.

(٢) لتحليل تطور الديمقراطية الأثينية يتوافق مع وصف هذا الفصل لها منذ سولون فصاعدًا، انظر:

Aristotle, *The Athenian Constitution*, trans. P.J. Rhodes (New York: Penguin Books, 1984).

ومن المسلّم به أن هذا العمل كتبه أحد تلاميذ أرسطو، وليس هو نفسه، كما كان كتابه (السياسة) تجميعًا لمحاضراته بواسطة تلامذته إلا أن كلا العملين يمثلان آراء أرسطو بوضوح.

(٣) انظر:

Aristotle, *The Ethics of Aristotle*, trans. J.A.K. Thomson (Harmondsworth: Penguin Books: 1955), 27.

لدىٰ أرسطو، فحياة البشر التي تقوم علىٰ الترابط توضح أنهم ليسوا كائنات اجتماعية فحسب، بل حيوانات سياسية (zoon politikan) كذلك، وفي تحليل أرسطو هذه الترابطات هي الأسرة والقرية، والدولة في النهاية توجد الأسرة، والقرية لمجرّد العيش الذي يعني بها أساسًا البقاء الاقتصادي، والرفاهية الاجتماعية، لكن الدولة توجد لأجل الحياة **(الأخلاقية)** الجيدة لحياة المواطن، وكما يقول تبين التجربة أنه طالما قد طوّر البشر ترابطاتهم الأسرية، والاقتصادية بشكل كافٍ، فإنهم يتشكلون حتمًا في ترابطات سياسية من أجل تحقيق الحياة **(العادلة)** الجيدة[١].

ومع ذلك؛ هناك مبدأ إبستمولوجي أعمق في سيرورة تشكيل الدولة هذه بالنسبة لأرسطو، وهو ما يميز بوضوح تحليله عن تحليل أفلاطون، فبينما -من الناحية التجريبية- تسبقُ الأسرةُ والقريةُ الدولةَ، فإن الدولة تسبقهما ميتافيزيقيًا إذ إنها تشكل التطور الغائي لمبدأ **سابق لصورة جوهرية**، وبمصطلحات أرسطو **للصورة النهائية** للحياة الإنسانية الترابطية، والواقع أن الدستور هو صورة الدولة عند أرسطو، وعليه؛ فإن مبدأ العدالة كامن بداخل تطور شكل الدولة نفسه، وفي المشاركة الفعلية للمواطنين في الحياة السياسية للدولة، وليس الحال كما هو عند أفلاطون في مبدأ متسامٍ بعيدٍ عن الدولة، وبذلك يختلف توجه أرسطو الكامل تجاه حياة (الدولة/ المدينة) الفعلية بشكل جذري عن أفلاطون، ففي دولته المثالية، وحتىٰ في كتابه **(القوانين)** الأقل مثالية يحاول أفلاطون القضاء علىٰ السياسة بشكل كامل[٢]، فالحياة الطيبة بالنسبة إليه هي تابعة لحكم نخبة فلسفية صغيرة، أما بالنسبة لأرسطو؛ فهي شكل من أشكال الحكم الذاتي القائم علىٰ المشاركة؛، ففي الواقع: المواطنُ في دولة أفلاطون هو أقرب إلىٰ خاضع أما عند أرسطو فهو مواطن بحق، وعلاوة علىٰ ذلك شكل حكم المواطن هو الذي يحدد الهيكل الدستوري للدولة عند أرسطو، وبما أنه يعرّف المواطن باعتباره من «**يحكم**

---

(1) Aristotle, *Politics*, Book I, Chaps I-II.

(٢) يستبدل كتاب القوانين حكم الجمهورية الفلسفي بقواعد قانونية، ومع ذلك يظل أفلاطون هنا متمسكًا بمثاله عبر اقتراحه وجود «مجلس ليلي» يراقب الدولة. انظر:

Plato, "Laws" in *The Dialogues of Plato*, v. IV, Book XII, 542.

ويُحكم في المقابل» يصبح الدستور هو مجرد ترتيب للمكاتب السياسية التي تحدد من هم المواطنون الحاكمون[1]، وفي هذا الصدد يحاول أرسطو تحقيق التوازن بين طلب المواطن لدورٍ في الحكم، مع الاعتراف بأن أصحاب أعظم فضيلة سياسية؛ أي أولئك الأكثر قدرة علىٰ الحفاظ علىٰ دولة عادلة، وعلىٰ تنمية مواطنين عادلين، وينبغي أن يكون لهم الدور الأكبر في قيادة الدولة وبالتالي، وعلىٰ المستوىٰ الأكثر أولية، يمكن أن تصنف الدساتير تبعًا للعدد المسموح لهم بالحكم؛ [**فيتم تقسيمها إلىٰ**] واحد أو قلة أو كثرة، ولكن عندما يتم إضافة مسألة الفضيلة (**العدالة**) يصبح التصنيف سداسيًا، فحكم الواحد أو القلة أو الكثرة قد يكون عادلًا أو غير عادل، والدساتير العادلة في تصنيف أرسطو هي الملكية، والأرستقراطية، والبوليتيا، والدساتير الظالمة المقابلة هي الطغيان والأوليجاركية والديمقراطية[2].

لكن الأساسي للغاية في نظرية أرسطو الدستورية هو البنية الطبقية السائدة، وفي الحقيقة يتبين أن هذا هو العامل الحاسم في نظرية أرسطو عن الدولة، فالتصنيف الواسع لحكم الواحد أو القلة أو الكثرة هو انعكاس لأنواع الحكم الطبقي، فحكم الواحد أو القلة هو حتمًا حكم الأقلية من الأثرياء، وحكم الكثرة هو حكم الأغلبية من الفقراء، وترتكز هذه الرؤية بالطبع علىٰ النظام الكلاسيكي حيث تشكيل الدولة هو حرفيًا تنظيم للهيمنة الطبقية داخل بنية الدولة نفسها، **فالتشكيل الأوليجاركي**: هو الذي تكون فيه مناصب الدولة محجوزة للأثرياء، **والديمقراطي**: **هو** الذي تكون فيه المناصب للطبقات الفقيرة[3]، فالقضية إذن

---

(1) Aristotle, *Politics*, Book III, Chap. 1, 93.

(2) Ibid, Book III, Chap. VII.

يتوازىٰ تصنيف أرسطو للدساتير مع تصنيف أفلاطون في **الجمهورية**، وبشكل أكبر في كتاب الأخير **رجل الدولة**. يبرز ذلك أنه علىٰ الرغم من اختلافاتهما إلا أن كلا المفكرين كانا يعملان في نفس إطار الافتراضات التي حددتْ مثال الدولة-المدينة وبالتالي؛ نظرية الدولة الكلاسيكية.

(3) Ibid, Book III, Chap VII.

إلا أن تصنيف الدساتير تبعًا للطبقة لم يتجاوز بشكل منتظم الأوليجاركية والديمقراطية. انظر:

Sir Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle* (New York: Dover Publications: 1959), 312.

بالنسبة لأرسطو كما هي لأفلاطون ليست هي إذا ما كان حكم الطبقة علىٰ ذاك النحو شرعيًا أم لا، وإنما إذا ما كان ذلك الحكم عادلًا أم ظالمًا في الصالح العام أم في صالح الطبقة، وتكمن المشكلة في كيفية تحديد التشكيل الأفضل مثاليًا، وكيف يمكن هيكلته بطريقةٍ لا تحوّلُهُ إلىٰ مجرّد أداة للهيمنة الطبقية، وعلىٰ الرغم من ميل تشكيل أرسطو المثالي إلىٰ الأرستقراطية إلا أنه يقرّ بأنه في أغلب الأحوال يكون التشكيل الأفضل هو البوليتيا أي حكم الأغلبية بالقانون[١]، فالقليل من الدول يمكنها أن تأمل في إيجاد قيادة تشكّل أرستقراطية حقيقية، ناهيك عن مثال أفلاطون لحكم الفلاسفة الذي يعترف أرسطو بأنه يمثل بالفعل الدولة الأفضل مثاليًا من الناحية الافتراضية، إلا أنها غير حقيقية ولا عملية[٢] لكن البوليتيا احتمال واقعي لعدد من (الدول/ المدن)، وفي بعض الحالات يمكن هيكلته للاقتراب من المُثل الأرستقراطية، وما يجعل من نظرية أرسطو عن البوليتيا مثيرة للاهتمام تحديدًا هو أنها «**شكل مختلط**»، وهو مفهوم يجب أن يُنسب تطوره وتفصيله إلىٰ أرسطو علىٰ الرغم من أن فكرته الأساسية سابقة عليه، وكان مؤثرًا بشكل كبير في المفكرين السياسيين الكلاسيكيين اللاحقين، والبوليتيا هو شكل من أشكال الدولة يجمع بين مبادئ الأوليجاركية والديمقراطية، فبعض المناصب السياسية محجوزة للطبقات الأكثر ثراءً، إلا أن المشاركة العامة للناس في شؤون الدولة متحققة، وبذلك لا يقتصر الأمر علىٰ تمثيل مصالح الطبقات الخاصة سياسيًا فقط، بل إنها [**أي الطبقات**] تضبط بعضها بعضًا؛ ذلك الأمر الذي

---

(1) Aristotle *Politics*, Book IV, Chaps VII-IX.

(٢) بافتراض إمكانية وجود الرجل الفاضل (العادل) «بشكل كامل» تصبح المَلكية منطقيًا هي الدولة المثالية بما أن المثال هو تحديدًا حكم الفضيلة. (ibid, Book III, Chap. XVII). لكن أرسطو يرىٰ أن هذا الكمال ممكنٌ في أرستقراطية راسخة ويمثل ذلك في الحقيقة مثاله الحقيقي، ومن بين أمور أخرىٰ، فإنها تسمح بالمشاركة السياسية التي تمثل بالنسبة لأرسطو الوسيلة الأساسية لاكتساب الفضيلة. انظر:

Curtis N. Johnson, *Aristotle's Theory of the State* (New York: St. Martin's Press, 1990), 155-156.

يوضح جونسون أن أرسطو غير واضح تمامًا ولا متسق في مفهومه عن الدولة الأفضل مثاليًا، ويتنقل بين تصور أفلاطوني عن الملك الفيلسوف وبين نموذج أكثر تشاركية حيث المواطن «يَحكم ويُحكم في المقابل»، ومهما كان الهيكل الدستوري لدولته المثالية بالضبط، فإنها تطابق بين المواطن الصالح والرجل الصالح بعكس كل أنواع الدساتير الأخرىٰ الأقل مثالية.

لا يحدث عندما تسيطر طبقة واحدة علىٰ الدولة، وبالطبع لن ينجح هذا النظام في جميع الأحوال -كأي ترتيب دستوري آخر- لكنه سينجح في حالات أكثر من أي ترتيب آخر، ولن ينجح علىٰ وجه الخصوص - في تلك الحالات التي تكون الفجوة فيها بين الأغنياء والفقراء واسعة جدًا، ولهذا السبب يجادل أرسطو بأن البوليتيا تتطلب وجود طبقة وسطىٰ صلبة للتوسط، وتهدئة الصراع المحتمل بين الأغنياء والفقراء[1]، وستحقق نظرية أرسطو للشكل المختلط تأثيرًا هائلًا في الفكر السياسي القروسطي لاحقًا، ولكن سيكون تأكيده سيكون مبنيًا علىٰ أن الإنسان بطبيعته حيوان سياسي أكثر تأثيرًا، وبغض النظر عن حقيقة أن الشكل المختلط، وبالتأكيد (الدولة-المدينة) المنظمة في أي شكل دستوري هو شكل طبقي للدولة، فإن أرسطو لم يرَ الدولة باعتبارها مجرد امتداد للنظام الاجتماعي، بل علىٰ العكس من ذلك: الدولةُ -إذا تم هيكلتها علىٰ نحو مناسب- تهيئُ الظروفَ لحيّزٍ سياسيٍ حقيقيٍ يتجاوزُ السعي وراء العدالة، والمصالحَ الطبقية المحضة، وبالتالي يحقق المشاركون في هذا السعي (أي المواطنون) إمكاناتهم باعتبارهم كائنات سياسية، وباعتبارهم شيئًا أكبر وأكثر نبلًا من مجرد كونهم أعضاءً في تنظيمات اجتماعية ثانوية كالطبقة، أو الأسرة، وفي الحقيقة يتمثل نقد أرسطو لأفلاطون في أن دولة هذا الأخير المثالية هي ببساطة الأسرة بشكل أعم، وبذلك تنفي الطابع السياسي الجوهري (للدولة-المدينة)، وعند استردادها في أواخر العصور الوسطىٰ، وسمحت فكرة الطبيعة السياسية الفطرية للإنسان، ومن ثم النشأة الطبيعية لنظام الحكم لأول مرة منذ قرون بتطوير النظرية السياسية باعتبارها موضوعًا يستحق الدراسة في حدّ ذاته بصرف النظر عن البنىٰ الاجتماعية، والاعتقادات الدينية القائمة[2]،

(1) Aristotle, *Politics*, Book IV, Chap. XI.

(٢) انظر:

Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: The Age of Reformation*, v. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

يجادل سكينر بأن الشرط الأساسي لظهور مفهوم الدولة الحديث هو «أن ميدان السياسة ينبغي أن يُتصور باعتباره فرعًا متمايزًا من الفلسفة الأخلاقية، ويهتم بفن الحكم» (٣٤٩)، وبعث سياسة أرسطو في الغرب كان عاملًا حاسمًا في هذا الصدد.

ومع ذلك علىٰ الرغم من تشديد أرسطو علىٰ استقلالية المجال السياسي إلا أن نظريته للدولة افتقدت أي مفهوم واضح عن السيادة القطرية غير المشخصنة، ويصح ذلك أيضًا لدىٰ أفلاطون، وفي الواقع لدىٰ جميع المفكرين الإغريق، والسبب واضحٌ بما يكفي.

ففي المقام الأول لم يكونوا يتصوروا نظام الحكم أساسًا من وجهة نظر قطرية، بل باعتباره مجتمعًا سياسيًا مشكلًا دستوريًا وفقًا لعلاقات الطبقات، ولقد كانت (الدولة/ المدينة) -عندهم كيانًا قطريًا بشكل واضح بما فيه الكفاية، إلا أن ذلك لم يكن العنصر الهام في أية نظريةٍ عن الدولة[١]، والأهم من ذلك لم يكن لديهم فيما يتجاوز فكرة عامة عن الطبقة المهيمنة باعتبارها سلطة سيادية، أي مفهوم للسيادة بالمعنىٰ الحديث للمصطلح لأن (الدولة/ المدينة) اليونانية- وخلافًا للدولة الحديثة - لم تكن موجودة باعتبارها بنية سلطة منفصلة عن المجتمع؛ أي عن النظام الطبقي[٢].

إنّ نظرية متطورة لسيادة الدولة تحتاج -حتىٰ يمكن لمسألة السلطة المطلقة أن ترتقي إلىٰ صدارة الاهتمام النظري- إلىٰ هيكل دولةٍ مستقل نسبيًا، وليس مجرّد مفهوم أرسطو عن السياسة باعتبارها مجالًا مستقلًا، ولم يكن هذا الشرط متوفرًا

---

(١) لقد كانت القُطرية مسألة هامة بالنسبة لأرسطو من ناحية تأسيس حجم الجماعة السياسية المناسب، فبوضوح لا تصبح (الدولة/ المدينة) بالنسبة لأرسطو (دولةً/ مدينة) إن كبُر حجمُها إلا أن القُطر لا يحدد الدولة كما يقول في كتابه السياسة: «إن هوية (الدولة/ المدينة) لا تتشكل عبر أسوارها»، فإن هويتها هي هوية جماعة من المواطنين، انظر:

Ehrenberg, *The Greek State*, 26.

(٢) انظر:

Aristotle, *Politics.*

يناقش أرسطو المفهوم العام للسيادة من زوايا مختلفة، كما هو متجذر في القانون، عندما يكون دستوريًا بشكل صحيح: Book III, Chap. XI, 127, أو في الجسم المدني الحاكم (politeuma): Book III, Chap. VI, 110. وبما أن نظرية أرسطو الدستورية تقضي بأن الجسم المدني هو الطبقة الحاكمة، وبما أنها مصدر سلطة تشريع القوانين يتبع ذلك أن تكمن السيادة في الطبقة الحاكمة، أو حيث تتداخل المصالح الطبقية في أغلبية هذه المصالح (٢٦١).

في النظام الكلاسيكي إلا أنه توفر بصورة أولية في الدولة الرومانية، والجمهورية، والإمبراطورية علىٰ السواء[١].

كان المصدر الرئيسي لنظرية الدولة الرومانية هو الجمهورية التي بدأت (كالدولة/ المدينة) اليونانية في هيئة (دولة/ مدينة) صغيرة يحكمها ملوك تم القضاء علىٰ الملكية في نهاية القرن السادس ق.م، والاستعاضة عنها بدستور جمهوري (Res publica)، والذي يعني بمعناه الروماني الكلاسيكي شكلًا مقيّدًا من الحكم الشعبي القائم علىٰ الاهتمام بالصالح المشترك، وكانت الجمهورية غالبةً في البداية تجاه الأرستقراطية البطرقية، ولكن مع حلول القرن الثالث ق.م. تطور الدستور إلىٰ شكل «**مختلط**» من المشاركة والتمثيل الطبقي، وابتُليت الدولة الرومانية بنفس مشكلة الصراع الطبقي التي ابتُليت بها (الدولة/ المدينة) اليونانية، وجاء الدستور الجمهوري في النهاية لتلبية مطالب الطبقات الدنيا العامية بحصّة في السلطة السياسية. لم يكن ذلك مختلفًا عن الحل الدستوري للصراع الطبقي الذي أوصىٰ به أرسطو في نظريته عن الشكل المختلط، وإذا كان الحل يشبه حل أرسطو، فالسمات المحددة للدستور الجمهوري (الناضج كانت) جديدة تمامًا.

إذ إنه لم يكن من إبداع سولون، أو أي مشرّع عظيم آخر، وإنما نتيجة إبداعات سياسية متنوعة في استجابةٍ للصراع الطبقي، ومطالبات العوام بسلطة سياسية أكبر، وبذلك كان مزيجًا معقدًا من الجمعيات، والمناصب القضائية ذات الهيئات الشعبية، والتنفيذية؛ فيتم انتخاب اثنين من القناصل يشكلان السلطتين التنفيذية والعسكرية العليا في الدولة، وعند مغادرة المنصب يدخلان هما وعددٌ كبير من القضاة التابعين لهم مجلسَ الشيوخ لمدىٰ الحياة، وبينما كانت سلطة مجلس الشيوخ استشارية من الناحية الرسمية كانت هي في الحقيقة أهم هيئة

---

(١) انظر:

F.H. Hinsley, *Sovereignty* (New York: Basic Books, 1966), 37

لرؤية مناقضة عن إسهام الجمهورية الرومانية في مفهوم السيادة يجادل هينسلي أن الجمهورية لم تقدّم أكثر مما قدّمت (الدول/ المدن) الإغريقية. يمكن تأييد هذا الموقف إلىٰ حد ما لكننا نجادل أن المفهوم كان موجودًا في شكل خطوطٍ عريضة في أعمال شيشرون السياسية.

تداولية في الدولة كان هذا حتميًا إلىٰ حد ما، إذ إن مجلس الشيوخ شكّل أكثر قيادات روما خبرةً سياسية ممن كانوا في الغالب من النبلاء، ومع ذلك من منتصف القرن الرابع ق.م تسارع التطوّر نحو نظام أكثر ديمقراطية، وبحلول أوائل القرن الثالث كانت الجمهورية تقوم علىٰ السيادة الشعبية لأن سلطة صياغة القوانين العليا تكمن الآن في يد الشعب بأكمله، وإن لم تصبح ديمقراطية كاملة بالشكل الدستوري الرسمي[١]، ويجب فهم أعظم المفكرين السياسيين الرومان، والمنظر الأساسي المدافع عن الجمهورية الرومانية **ماركوس توليوس شيشرون** (١٠٦-١٤٣ق.م.) في ضوء هذه الخلفية الدستورية.، فقد كانت اهتماماته النظرية انعكاسًا مباشرًا للحالة الفعلية للشؤون السياسية التي كانت قد أصبحت في وقته تشكّل تهديدًا لبقاء الجمهورية نفسها، فقد أدىٰ عجز طبقات مجلس الشيوخ إلى الترفع عن مصالحهم الطبقية الضيقة مع توسع نطاق روما إلىٰ إمبراطورية شاسعة، وإلىٰ تحويل أساس السلطة من مجلس الشيوخ، والمؤسسات الجمهورية الأخرىٰ إلىٰ الجيش، فمن سيطر علىٰ الجيش -كما كان قيصر- كانت تزداد سيطرته علىٰ الدولة بشكل مستمر، وكنظام الحكم عند أرسطو تقوم **نظرية شيشرون** عن الدستور الجمهوري في كتابه **«الجمهورية» (والذي سماه كذلك؛ تكريمًا لعمل أفلاطون، الذي يحمل نفس الاسم)** علىٰ الهيكلة الدستورية للمصالح الطبقية[٢]، فعلىٰ الرغم

---

(١) انظر:

Mason Hammond, *City-State and World State in Greek and Roman Political Theory Until Augustus* (Cambridge: Harvard University Press, 1951), 56-57.

وفقًا لهاموند، كانت سيادة الشعب صريحة، حتىٰ في أول مراحل التطور السياسي لروما، خلال حقبة المَلكية.

(٢) تجدر الإشارة هنا إلىٰ التأثير العميق للإغريق -من العصرين الهيليني والهلنستي كليهما- علىٰ فكر شيشرون السياسي اعتبر شيشرون نفسه أحد أتباع المدرسة الأفلاطونية رغم أنها كانت في ذلك الوقت مركز الفلسفة الشكية التي رفضها شيشرون، ولم يقتصر علىٰ تسمية كتابه الجمهورية تشريفًا لعمل أفلاطون العظيم، بل حاكىٰ كذلك صيغته الحوارية، ولمفكرين إغريق آخرين تأثيرٌ عميق علىٰ شيشرون، وخاصةً علىٰ نظريته القانونية، ولم يقتصر هذا التأثير علىٰ شيشرون، فالرومان لم يكونوا مفكرين سياسيين أصليين، ورؤيتهم للدولة كانت باعتبارها جهازًا عمليًا يُفهم من زوايا قانونية برجماتيةK ولولا الإغريق لظلت النظرية السياسية الرومانية فقيرة للغاية، ولانحصر تأثيرها اللاحق علىٰ النظريات الغربية =

من أن الطبقية هي المشكلة السياسية الأساسية في إنشاء الدولة العادلة، إلا أنها تمثل الحلّ أيضًا، فالترتيب الصحيح للمصالح الطبقية ضمن الدستور يمكن أن يخلق تحقيقًا متبادلًا لهذه المصالح بحيث تسود المصلحة العامة في نهاية المطاف، وباختصار يؤيد شيشرون التشكيل الكلاسيكي المختلط حتىٰ أنه يطلق مصطلح الدولة المركّبة، وهو مفهوم مستمدّ لا من أرسطو، وإنما من **بوليبيوس** المؤرخ المشهور للجمهورية الرومانية (٢٠٠-١١٨ق.م.)، وقد اعتمد اليوناني المترمّن بوليبيوس علىٰ الفكر السياسي اليوناني، وطبّقه علىٰ التطور الفعلي للدولة الرومانية مشيرًا إلىٰ أن عظمة روما ترجع إلىٰ دستورها المختلط[1]، وتندرج تفاصيل تحليل **شيشرون** الدستوري إلىٰ حدّ كبير في إطار التقاليد الكلاسيكية المذكّرة بكلٍّ من أفلاطون وأرسطو؛ إذ يجادل بأن الأشكال البسيطة للدستور رغم أنها تمتلك فضائل خاصة بها، إلا أنها تتدهور بسهولة إلىٰ نظائرها غير العادلة التي تسيطر عليها الطبقات؛ فتتدهور الملكية إلىٰ الطغيان، والأرستقراطية إلىٰ الأوليجاركية، والديمقراطية إلىٰ حكومة الغوغاء أو الدهماء، لكن في المقابل تجمع الدولة المركّبة بين فضائل الأشكال البسيطة، وتزيل عيوبها من خلال التحقق المتبادل للمصالح الطبقية، وباختصار فإنها تمثل شكلًا عادلًا مثاليًا من أشكال الدولة، وتطبيقًا علىٰ الجمهورية الرومانية في تطورها التاريخي يجادل **شيشرون** بأن القناصل، ومجلس الشيوخ، والجمعيات الشعبية تشكّل علىٰ التوالي الأجزاء الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية من الدستور[2]، ويشدد **شيشرون**

= للدولة. انظر:

Nelson, *Western Political Thought*, Chap. 4.

(1) Polybius, *The Rise of the Roman Empire*, ed. Frank W. Wallbank, trans. Ian Scott-Kilvert (New York: Penguin Books, 1979), Book VI, 302-318.

(٢) لكن العنصر الملكي غامض في دولة شيشرون المثالية المركبة، ففي كتابه (الجمهورية) يؤيد شيشرون نوعًا جديدًا من الولاية القضائية تسمىٰ العميد The rector باعتبارها العنصر الملكي، ويقترح في كتابه القوانين القناصل The consuls. ولتحليلٍ حول رؤىٰ شيشرون المختلفة عن المبدأ الملكي، انظر:

George Holland Sabine and Stanley Barney Smith, »Introduction,« in *Marcus Tullius Cicero: On The Commonwealth*, trans. George Holland Sabine and Stanley Barney Smith (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company), reprinted from the original edition (Columbus: The Ohio State University Press, 1929), 92-98.

بالتأكيد علىٰ دور مهيمن لمجلس الشيوخ معترفًا بالحاجة إلىٰ القيادة الحكيمة، وذات الخبرة، ولكن نظرًا لتعريفه الشهير للجمهورية باعتبارها «**شأن الشعب**»[1]، فإنه يصرّ بشكل مماثل علىٰ الإدراج الحقيقي للعنصر الديمقراطي في دولته المثالية[2]، ومع ذلك لا تمثل نظرية **شيشرون** عن الدستور الجمهوري المركّب المساهمة الأصيلة والأكثر أهمية في التطور اللاحق للنظريات الغربية للدولة، فقد كانت في ذاتها شيئًا جديدًا إلا أنها كانت تتبع الدستور المختلط الذي يميل للأرستقراطية المثال الأعلىٰ الكلاسيكي الذي كان قد تطور بالفعل، لكن الجديد والمهم هو الشكل القانوني الذي عرض فيه **شيشرون** نظريته، فقبل كل شيء كانت الجمهورية دولةً بالنسبة **لشيشرون**؛ لأنها تأسست علىٰ القانون، وهي الدولة العادلة المثالية؛ لأنها تتفق مع مبادئ القانون وبالتالي، فإن الشكل المركب للدستور مهم للغاية لأنه يضمن سيادة القانون، وهذا القانون سيعكس المصلحة العامة، وليس مصلحة طبقة معينة، ومن المؤكد أن (الدولة/ المدينة) اليونانية كانت تسن القوانين إلا أنها لم يكن يُنظر إليها من الناحية القانونية، فلم تكن أبدًا هيكلًا قانونيًا منفصلًا عن المجتمع، وقد كانت جمهورية **أفلاطون المثالية** بلا قانون، ودولته الممكنة الأفضل لا تقوم علىٰ القانون إلّا باعتبارها حلًا أقل مثالية للتنظيم السياسي.

أمّا أرسطو فيرىٰ القانون بشكل أكثر إيجابية، ولكن ما يهمّه هو مبدأ المنطق الفلسفي الكامن فيه، وليس القانون في حدّ ذاته، ولقد **تفرّد** الرومان في هذا الجانب؛ فبالنسبة إليهم يشكّل القانون جوهر الدولة، ويعتبرون الدولة هيكلًا قانونيًا أُنشئ في المقام الأول لسن التشريعات، وفكّر **شيشرون** -الذي كان محاميًا- في الدولة من هذه الناحية نفسها، وفي التحليل النهائي كانت جمهوريته

---

(1) Ibid., 129.

(٢) لهذا السبب، يدافع شيشرون عن الهيئات الشعبية، وبشكل أكثر إثارةً للجدل عن القوة المتزايدة لممثلي الشعب ممن يراهم عاملًا حاسمًا في تحرير الشعب، وهو عنصر آخر في دستوره الجمهوري. برز دفاع شيشرون عن التمثيلية في أوضح تطورٍ له ما يكون في كتابه:

Marcus Tullius Cicero, »The Laws« in *The Loeb Classical Library, Volume XVI: De Re Publica-De Legibus*, ed. G.P. Gould, trans. Clinton Walker Keyes (Cambridge: Harvard University Press, 1928), 487.

المثالية عادلة لأنها تتفق مع القانون إلا أن هناك عنصرًا في نظرية **شيشرون** القانونية يُعدِّل بطريقة حاسمة من اعتماده علىٰ القانون الروماني الوضعي، وهو عنصر يوضح بجلاء دينه للتفكير اليوناني الكلاسيكي. يصرُّ **شيشرون** علىٰ أن شرعية القانون الوضعي تتوقف في نهاية المطاف علىٰ مدىٰ توافقه مع القانون الطبيعي، وهو مفهوم صاغه لأول مرّة الرواقيون في الفترة الهلنستية، ففي استجابتهم لانحدار الدولة-المدينة الإغريقية، وظهور الدول الإمبراطورية المقدونية، والرومانية أكّد الرواقيون علىٰ وجود قانون عالمي للمنطق الأخلاقي قانون (**مدينة عالمية**) يتجاوز القانون الوضعي للدولة-المدينة، وأظهرت فكرة القانون الطبيعي تأثيرًا عميقًا علىٰ النظريات اللاحقة للدولة كما كان لها في البداية علىٰ **شيشرون**؛ لأنها وضعت القانون الروماني الوضعي ضمن إطار أخلاقي أوسع نطاقًا وبالتالي، ونظرًا لأهمية القانون بالنسبة **لشيشرون**، والمفكرين الرومان الآخرين، فإن فكرة القانون الطبيعي سمحت لنظرياتهم الخاصة بالدولة بأن تُصاغ بنفس المصطلحات الأخلاقية التي ميَّزت المفهوم الكلاسيكي للدولة، فبدون فكرة القانون الطبيعي لأصبحت نظريات الدولة الرومانية في التحليل النهائي ليست إلا مبرّرات مؤسسية للممارسات القانونية القائمة وبالتالي، فإن الدولة وقوانينها بالنسبة **لشيشرون** هي شرعية مطلقًا إلىٰ الحدّ الذي تتفق فيه مع المبادئ العامّة للقانون الطبيعي، وهي مبادئ تتجسّد في قوانين جمهوريته المثالية، وباختصار يُنظر إلىٰ العدالة الآن باعتبارها مسألة قانونية، وينبغي أن يفهمها رجل الدولة الحكيم، ويصدرها في هيئة قانون، ولهذا السبب، فإن **شيشرون** ينص في كتابه «**القوانين**» علىٰ أن القاضي «**هو قانون متكلّم، والقانون هو قاضٍ صامت**»[1]، وبالإضافة إلىٰ ذلك يجب أن تُفهم الجمهورية نفسها من وجهة نظر القانون؛ لأن **شيشرون** يجادل في النهاية بأن «من يتشاركون في القانون يجب أن يتشاركوا في العدالة أيضًا، ومن يتشاركون في ذلك يُعتبرون أعضاء في الاتحاد نفسه»[2]، وتمثل هذه الفكرة القائلة بأن الدولة هي هيكل قانوني قبل كل شيء، تقدمًا كبيرًا

(1) Cicero, *Laws*, 461.

(2) Ibid., 323.

في النظريات الغربية للدولة، فالنظرية الحديثة للدولة مبنية علىٰ هذا الرأي، وتدين بالكثير لاستعادة القانون الروماني في أواخر فترة العصور الوسطي، والأهم من ذلك أن النظرية الحديثة للسيادة جوهر الدولة الحديثة. قد يرجع جزء منها إلىٰ مصادر القانون الرومانية أيضًا، وحتىٰ يجعل الرومانُ القانونَ أساسَ الدولة استطاعوا -علىٰ عكس الإغريق- صياغة شيء يقترب من مفهوم السيادة[١]، ويرجع ذلك إلىٰ أن الدولة التي تُفهم باعتبارها كيانًا قانونيًا يمكن أن تُرىٰ باعتبارها شيئًا متميزًا عن المجتمع أي سلطة تقف فوق النظام الاجتماعي الأوسع نطاقًا.

فمثلًا، يعرف **شيشرون** الدولة أو الكومنولث بأنهما مجتمع سياسي يتألف من «**اتفاق مشترك حول القانون والحقوق» (لاحظ مره أخرىٰ التشديد علىٰ القانون باعتباره أساس الحكم)** لكن هذا المجتمع المحلي يجب أن ينتظم في هيكل دستوري مستقر ما تحكمه «**سلطة تداولية ما**»[٢]، وهي ما يطلق عليها اسم مجتمع المواطنين Civitas، وعلىٰ عكس الدولة-المدينة اليونانية، فإن مجتمع المواطنين يقترب بشكل معقول مما نعنيه بمصطلح «**الدولة**»، وهذا لأننا **كشيشرون** نفهم أن الدولة هي كيان قانوني-اعتباري متميز عن المجتمع ونظام الحكم.

هذا التمييز بين الدولة والمجتمع هو بطبيعة الحال مفاهيمي محض لأنه يستحيل تصوّر وجود جمهورية res republica بمعزل عن مجتمع المواطنين، فإذا كانت الجمهورية مؤلفة مما يتفقون عليه من القانون والحقوق، فإن الدولة **(الدستور)** هي المؤسسة الفعلية لهذا الاتفاق الذي لا يمكن للجمهورية أن تصمد بدونه، ومع ذلك فإن هذا التمييز حاسم بالنسبة للتطوّر اللاحق لنظرية السيادة لأن تصوّر الدولة باعتبارها كيانًا منعزلًا عن المجتمع يسمح بمفّهَمة السلطة السياسية باعتبارها أمرًا مجرّدًا وغير مشخصن، وهو تقدّم واضح بالنسبة للمفهوم اليوناني

---

(١) انظر:

Hinsley, *Sovereignty*, 41.. يجادل هينسلي أن الرومان في أواخر القرن الأول امتلكوا العناصر الأساسية لنظرية عن السيادة، وأكثرها بروزًا هو أن الإمبراطور أصبح من المفهوم أنه فوق القانون.

(2) Cicero, *On The Commonwealth*, 129.

عن النظام، وعلاوة علىٰ ذلك، فإن الدولة تُفهم الآن ليس باعتبارها شيئًا متميزًا عن المجتمع فحسب، بل عن الحكومة كذلك وبالتالي، فإن السلطة السيادية للدولة تظلّ بالنسبة **لشيشرون** غير متعلقة بنوع الحكومة سواء كانت ملكية، أو أوليجاركية، أو ديمقراطية، أو شكله المركّب المثالي، فشكل الحكومة، أو شكل الدولة الدستوري -إذا كنت تفضل ذلك- لا يؤثر علىٰ وجود السيادة أو مداها، وإنما علىٰ الطريقة التي تُمارَس بها.

فبالنسبة لليونانيين لم يكن هذا المفهوم متصورًا طالما أن النظام الكلاسيكي لم يفرّق بوضوح بين الدولة والحكومة كما لم يفرّق بين الدولة والمجتمع، ويرتبط بهذا التمييز بين الدولة والحكومة فصل السلطة الشخصية عن المنصب السياسي، وهو عنصر حاسم آخر في نظرية الدولة الحديثة، ويُنظر الآن إلىٰ مناصب الدولة باعتبارها مستودعاتٍ للسلطة المجرّدة وغير المشخصنة إذ إن الشخص الذي يشغل منصبًا يمارس سلطة ذلك المنصب، ولكنه لا يملكه شخصيًا، ولا يستخدم السلطة بصورة مشروعة بما يتجاوز القيود الدستورية الملازمة له، ولذلك فصل الرومان السلطة المطلقة (Imperium) **(السلطة السيادية للدولة)**، والسلطة الجزئية (Potestas) **(السلطة المحدودة لمسؤول صغير)** عن القاضي (Magistratus) **(الحاكم القضائي، أو المسؤول، الذي يمارس السلطة المطلقة أو الجزئية)**، فمثلًا كان القنصلان الاثنان للجمهورية يمارسان السلطة المطلقة لكنها كانت تكمن في منصب القنصل لا في الشخص الذي يشغل المنصب، ولم يكن الإغريق قادرين أبدًا علىٰ صياغة هذا التمييز، فإن مصطلحهم (Arche) يخلط بين المنصب وشاغله[1]، وبالتالي تستند النظرية الرومانية للسيادة التي لم تتطور بالكامل حتىٰ فترة الإمبراطورية إلىٰ فكرة القبول كما هو الحال في الدولة الحديثة، فضلًا عن النظرية الرسمية عن العقد، وهذا هو المعني الذي لا لبس فيه لادّعاء **شيشرون** بأن الجمهورية تقوم علىٰ «**اتفاق حول القانون والحقوق**»[2]. فبما أن الاتفاق يجب أن يكون في

---

(1) Hammond, *City-State and World State*, 61.

(٢) انظر:

Charles Howard McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West: From the Greeks to the End of the Middle Ages* (New York: The Macmillan Company, 1932), 117. =

الجمهورية علىٰ الأقل بين جميع مواطني الدولة، فإن النتيجة الحتمية التي يمكن استخلاصها هي أن السلطة النهائية تكمن في الشعب، والفكرة القائلة بأن السلطة السيادية مستمدّة من الشعب ظلّت ثابتة في الفكر السياسي الروماني ليس فقط في العصر الجمهوري، ولكن طوال فترة الإمبراطورية أيضًا وبالتالي، فإن مطالبة الإمبراطور اللاحقة بالسلطة المطلقة كانت تُفهم بأنها نتيجة للقوانين الملكية (Lex Regia) أي النقل القانوني المفترض للسلطة من الشعب إلىٰ الامبراطور كما نقلها قبل ذلك قانون القضاة (Leges Curiatae) إلىٰ القضاة الجمهوريين[1].

وسيُفهم هذا في مرحلة لاحقة باعتباره نظرية «**السيادة الشعبية**»، وهي نظرية يمكن القول بأنها تشكل جوهر أيديولوجيا إضفاء الشرعية علىٰ الدولة الحديثة ومع ذلك، فإن الرومان لم يستوعبوا أبدًا الآثار الكاملة للنظرية، وكذلك لم يفعل المفكرون اللاحقون من العصور الوسطي، ولا القانونيون ممن استندوا إلىٰ القانون الروماني لتكوين فهمهم السياسي، وعليه، افتُرض حتىٰ أواخر العصور الوسطىٰ أن القوانين الملكية (Lex Regia) -التي تكاد تجبر العقل الحديث علىٰ افتراض أن السلطة الممنوحة من قِبَلِ الشعب كانت قابلة للإلغاء- قابلةٌ للتنازل عنها أي أن السلطة السيادية الممنوحة للإمبراطور أبدية، وبذلك أصبح المذهب الأولي للسيادة الشعبية التي أضفت الشرعية علىٰ ممارسة الامبراطور للسيادة المطلقة Imperium مجردَ غطاء أيديولوجي للاستبداد الملكي.

= يلاحظ ماكلوين أن مفهوم شيشرون عن القبول لا يعني بالضرورة عقدًا رسميًا هذا صحيح بالفعل؛ ففعل العقد، أو الاتفاق بتعبير شيشرون ينطوي ضمنًا علىٰ أن الدولة تواضعية وليست طبيعية كما عند أفلاطون وأرسطو، وهو الأمر الذي فهمه شيشرون بوضوح، وكذلك المفكرون الإغريق من السفطائيين حتىٰ الأبيقوريين. بل اقترح هؤلاء المفكرين نظرية صريحة عن العقد، ويثير شيشرون في الجمهورية إشكالية الأساس التعاقدي للدولة، والذي سرعان ما يرفضه، فالاتفاق بالنسبة لشيشرون، أو قبول تشكيل دولة يُتصور باعتباره فهمًا ضمنيًا لأساسها الأخلاقي والقيمي، وهو أمر ضروري لوجود أي نظام سياسي، وليس باعتباره فعلًا تعاقديًا جليًا أو ضمنيًا.

(١) لكن قانون القضاة فرض قيودًا صارمة علىٰ ممارسة السلطة كما فعلت القوانين الملكية في النظرية الدستورية إلا أنه في الواقع السياسي أصبح ادعاءُ الإمبراطور السلطة الكاملة والسلطة المطلقة ادعاءً لسلطة سيادية مطلقة وغير قابلة للإلغاء. انظر:
McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, 136-137.

وتطورت هذه الأفكار السياسية التي نشأت في وقت مبكر من الحقبة الجمهورية، وخاصةً نظرية السيادة طوال فترة الإمبراطورية بشكل أكبر، فاستمرَّ مفهوم القانون الطبيعي (ius naturale) في تشكيل الأساس الأخلاقي للقانون المدني (ius civile)، وكذلك «**قانون الشعوب**» (ius gentium)، وهو قانون فريد للرومان شمل المبادئ القانونية المقبولة عمومًا، والمشتركة بين كل الجماعات المختلفة التي شكلت الإمبراطورية[١].

كل هذه الفروع القانونية، والشروح القانونية الرومانية العظيمة عليها من قبل المنظرين القانونيين كالتي كتبها جايوس Gaius في القرن الثاني بعد الميلاد تم إدماجها في قانون جستنيان الأول (Corpus Iuris Civilis) في القرن السادس من قبل الامبراطور الشرقي جستنيان[٢] أدّىٰ قانون جستنيان الذي تم استعادته في الغرب في أواخر القرن الحادي عشر إلىٰ النمو السريع لدراسات القانون الروماني أولًا في جامعة بولونيا، ثمّ في كل جامعات أوروبا الغربية بحلول منتصف القرن الثاني عشر إذ أصبحت دراسة القانون الروماني جزءًا أساسيًا من المنهج الدراسي[٣]، وبهذه الطريقة كان الفكر السياسي الروماني باعتباره جزءًا لا يتجزأ

---

(١) كان يتم تصور قانون الشعوب، والقانون الطبيعي في البداية باعتبارهما الشيء نفسه تقريبًا، لكن لاحقًا برزا باعتبارهما شكلين منفصلين من القانون.

(٢) كان قانون جستنيان الأول، يتكون من أربعة أجزاء: الخلاصة The Digest: وهي تجميعة لكتابات مختارة لقضاة رومان، منذ القرن الأول قبل الميلاد إلىٰ القرن الثالث الميلادي الجزء الثاني: هو المدونة the Code وهي مجموعة من التشريعات الإمبراطورية منذ القرن الثاني الميلادي حتىٰ جستنيان الجزء الثالث: هو المعاهد the Institutes، وهو كتاب مدرسي عن القانون الروماني، لطلبة القانون من السنة الأولىٰ، والذي كان مستمدًا في معظمه من كتاب معاهد جايوس، وبالتأكيد كان أكثر الكتب الجامعة تأثيرًا علىٰ الإطلاق؛ وأخيرًا؛ المنوعات the Novels: وهي مجموعة من تشريعات جستنيان نفسه، انظر:

The Institutes of Gaius, trans. W.M. Gordon and O.R. Robinson with the Latin text of Seckel and Kuebler (Ithaca: Cornell University Press, 1988), 7-8.

(٣) إن القانون الروماني، الذي تمت دراسته لأول مرة في جامعة بولونيا، تم استقباله في البداية في جنوب أوروبا حيث كان القانون الروماني والعرف متوافقين من حيث الجوهر. أما استقباله في شمال أوروبا استغرق وقتًا أطول، وفي إنجلترا كان القانون الروماني معروفًا، ويتم تدريسه لكن القانون العام هو =

من القانون الروماني نفسه قد انتقل إلىٰ الغرب، وأثّر في النظرية السياسية القروسطية المتأخرة، ونظيرتها الحديثة المبكرة علىٰ حدٍّ سواء.

وبغض النظر عن القانون لم يُضِف الفكر السياسي الروماني سوىٰ القليل إلىٰ التطور اللاحق للنظرية السياسية الغربية، ولقد كانت المساهمة الرواقية بالطبع عميقة: فقد لعب مفهومها عن القانون الطبيعي دورًا حاسمًا في تنمية الفكر السياسي الغربي بما في ذلك تطور نظريات الدولة الحديثة المبكرة، وكذلك فكرتها عن المساواة الإنسانية الأصلية، ولكن مع استثناء الرواقية جزئيًا كان الفكر السياسي الإغريقي في مجمله لاسياسي إنّ لم يكن مناهضًا للسياسي بشكل صريح، فقد أدّىٰ استيعاب الدولة-المدينة اليونانية في الإمبراطورية المقدونية تحت حكم الإسكندر الأكبر إلىٰ تدمير استقلاليتها، وأهمية تلك النظريات الكلاسيكية التي كانت مبنيّة عليها، والتقسيم اللاحق لإمبراطورية الإسكندر لم يغيّر الوضع؛ فالأجزاء الناتجة نفسها، كانت إمبراطوريات كبيرة محكومة في معظمها بملوك شرقيين بطريقة تذكّر بدول الشرق الأدنىٰ القديمة، ولذلك، من غير المستغرب أن ينظر المفكرون الهلنستيون إلىٰ السياسة -إن نظروا لها أصلًا- بنظرة سلبية، وأن يسعوا إلىٰ الفضيلة لا في مجال النشاط السياسي كما أوصىٰ أرسطو بل داخليًا في الذات وحدها[١]، وقد تطلب هذا التعهّد الذاتي الجذري الانسحابَ من الشؤون السياسية، وليس من الممارسة السياسية، وهي حالة لا تؤدي لأي نظرية عن الدولة والسياسة.

وقد اتخذت هذه الميول اللاسياسية والذاتية من الناحية الفلسفية أشكالًا مختلفة بلغت ذروتها في الرواقية الرومانية المتأخرة، وفي الأفلاطونية الجديدة

= الذي ساد وأصبح أساس النظام القانوني، انظر:

Barry Nicholas, *An Introduction to Roman Law*, in series: Clarendon *Law Series*, ed. H.L.A Hart (Oxford: Clarendon Press, 1962), 48-50.

(١) لتحليل للمثال الهلنستي عن الاستقلال (autarcheia) والسلام الداخلي (ataraxy)، انظر:

Giovanni Reale, *The Systems of the Hellenistic Age*, 3rd ed., ed. trans. John R. Catan, (Albany: State University of New York Press, 1985), 12-13.

لدىٰ مفكرين كأفلوطين (٢٠٥م-٢٧٠م)[١]، وفي مجال الخبرة الدينية أخذت هذه الميول شكلها الأكثر اكتمالًا لأن السلوك الديني كان يحلّ محل السعي الفلسفي، وهذه علامة علي مدىٰ عدم كفاية الفكر الكلاسيكي لواقع الإمبراطورية، فمفهوم الدولة العادلة المثالية الذي شكّل أساس التنظير الكلاسيكي أصبح أقل معنىٰ في إمبراطورية يحكمها ملك مطلق، وتنجرف نحو الحكم العسكري، والمثل الأعلىٰ إذا كان موجودًا أصلًا أصبح مفهومًا روحانيًا، وعقيدة دينية في النهاية، ولقد كانت المساهمة النهائية لروما في تطوير نظرية الدولة تكمن هنا في الفكر الديني، فاعتناق المسيحية باعتبارها دينًا رسميًا للدولة في القرن الرابع بعد الميلاد لم يغيّر مسار التاريخ الغربي فحسب، بل الإطار الكامل للتفكير السياسي في الدولة كذلك، وعلىٰ الرغم من أن المسيحية البدائية كانت تمثل الانسحاب النهائي من السياسة بطريقة أكثر جذرية من الفلسفات الروحية الإغريقية والأفلاطونية الجديدة في أواخر عهد الإمبراطورية، لإن قبولها باعتبارها دين الإمبراطورية اضطر المفكرين المسيحيين لمعالجه قضية الدولة، وبذلك تم إرساء أسس الفكر السياسي القروسطي.

---

(١) إن جاز التعبير، يُضفي أفلوطين طابعًا روحانيًا علىٰ أفلاطون، متمنيًا فقط العيش في «العالم المعقول» الأفلاطوني، والاتحاد مع «الواحد». انظر:

Plotinus, »Enneads,« VI, ix , in *The Philosophy of Plotinus: Representative Books from the Enneads*, ed. trans. Joseph Katz, in series: Appleton-century Philosophy Source Books, ed. Sterling Lamprecht (New York: Appleton Century Crofts, 1950), Chap. 6.

الفصل الرابع
الجمهورية المسيحية

إذا كان علم السياسة المعاصر متفردًا في تطوير نظريات سياسية لادولية في ظلّ نظام دولة متطور تمامًا، فإن التفكير السياسي القروسطي جدير بالذكر لأجل العكس تمامًا؛ فقد احتوىٰ علىٰ عناصر من نظرية الدولة دون وجود بنية للدولة، تم استمداد هذه العناصر في البداية من مصادر رومانية، وفي وقتٍ لاحق من مصادر يونانية كلاسيكية أيضًا، لكن الوعي السياسي يعكس دائمًا الشكل القائم لنظام الحكم، وعندما استخدمت المفاهيم (اليونانية/ الرومانية) لفهم حقائق سياسية انفصلت عن سياقها السياسي الأصلي، ولا سيما مع محاولة عديمة الجدوىٰ لإعادة إنشاء الإمبراطورية الرومانية تم تحريف معاني هذه المفاهيم الأصلية لا محالة، إلا أن هذه المفاهيم أظهرت في نهاية المطاف أنها حاسمة في النشأة الأولىٰ لنظرية الدولة الحديثة، ومن الناحية السياسية لم يكن ما اتّسمت به -فترة العصور الوسطي- مجرد غيابٍ للدولة، بل وجود مراكز متعددة للسلطة كانت - تقريبًا- في حالة صراع مستمرة بشأن نطاق سلطتها واختصاصها، وبالمعني الأعمّ أفضل وصف لهذا الصراع هو أنه كان صراعًا بين (Regnum) و(Sacerdotium) أي بين الملكوت والكهنوت، وفي حين وصف الصراع -في كثير من الأحيان- بأنه صراع بين الكنيسة والدولة، فإن الملكوت والكهنوت هما وصف أدق للوضع السياسي في العصور الوسطي، وبغض النظر عن حقيقة أن الدولة لم تكن موجودة في فترة العصور الوسطي، فإن الصراع بين الكنيسة والدولة كان صراعًا بين تنظيمات سياسية متمايزة ومنفصلة، وهو أمر لم يتسم به الصراع بين الملكوت

والكهنوت[١]، فقد كان الصراع بين منظمات متشابكة من الناحية المؤسسية حول دورها وسلطتها في تنظيم ما أصبح يُعرف في النهاية باسم العالم المسيحي Christendom (Republica Christiana) أي مجموعة متنوّعة من الشعوب الأوروبية ذات البنىٰ القانونية، والسياسية المتنوعة لكن تشترك في اعتقاد ديني واحد[٢].

ولا يمكن فهم أهمية هذا الصراع إلا من خلال أصله التاريخي في الإمبراطورية الرومانية في القرن الرابع. فعندما أقرّ الإمبراطور قسطنطين المسيحية باعتبارها دينًا شرعيًا في الإمبراطورية عام ٣١٣م، وبعد ذلك جعل ثيودوسيوس العظيم المسيحية الديانة الرسمية للدولة عام ٣٩٣م كانت المميزات الممنوحة للكنيسة واضحة، لكن لم تكن المساوئ كذلك، فالإمبراطور لم يكن فقط الحاكم العلماني الأعلىٰ، ولكن الكاهن الأعظم (Pontifex Maximus) كذلك، ونتيجة لذلك كان قسطنطين والأباطرة المسيحيون اللاحقون يشاركون مباشرة في الشؤون الدينية، فقد كان الإمبراطور يعقد المجامع الكنسية، ويسوّي المنازعات الكنسية، ويشارك مشاركة وثيقة في صياغة المذاهب الدينية، والمقولات الإيمانية، وهنا تكمن جذور الصراعات المستقبلية بين الحكام العلمانيين والزعماء الكنسيين التي اتسمت بها العصور الوسطي بأكملها، ومن المهم أن نضع في اعتبارنا أن هذه الوحدة بين الملكوت والكهنوت لم تكن فريدة من نوعها في روما، بل كانت أيضًا سمة أساسية للممالك القديمة، والإغريقية، ولذلك كان من الطبيعي جدًا لإمبراطور روما أن يحيل لنفسه سلطات كهنوتية، ونظرًا للسلطة التي اكتسبتها الكنيسة في تحالفها مع الدولة الرومانية سار الأمر بشكل جيد في البداية، لكن ذلك لم يستمر علىٰ المدىٰ الطويل لأن المسيحية لم تكن دين الدولة المكرس للحفاظ علىٰ القيم، والهياكل السياسية القائمة بالفعل كما كانت الديانات الوثنية

---

(١) يجادل ستراير أن الهيكل الأساسي للدولة الحديثة ظهر مبكرًا في القرن الثالث عشر.

Joseph Strayer, *The Medieval Origins of the Modern State* (Princeton: Princeton University Press, 1970), 5.

(2) Walter Ullmann, *Medieval Political Thought* (Harmondsworth: Penguin Books, 1975), 18.

في روما والدول السابقة، بل كانت إيمانًا أخرويًا عميقًا بإله متعالٍ، وكان وكلاؤه علىٰ الأرض هم كهنة استمدوا سلطتهم من المسيح عبر بطرس الرسول، فقد منعت «**المهمةُ البطرسية**» -المستندة إلىٰ نص إنجيل متىٰ الذي فيه أسس المسيح كنيسته علىٰ يد بطرس، وأعطاه «**مفاتيح ملكوت السماء**»[١]- الحكامَ العلمانيين من ادعاء السلطة الكهنوتية، وتصدرت الإشكالية في العصور الوسطي، وكانت الكنيسة نفسها هي التي دشنت النزاع الذي ستخسره في النهاية، فمع الانهيار الأخير للإمبراطورية الرومانية الغربية في القرن الخامس نتيجة الغزوات البربرية، وعزلتها المستمرة عن الفرع الشرقي الذي أنشأه قسطنطين (**الإمبراطورية البيزنطية بعد ذلك**)، وظلت الكنيسة وحدها هي المنظمة السياسية الحية التي ترجع أصولها إلىٰ الحضارة الرومانية[٢]، وبالتالي؛ عندما بدأت مهمتها التبشيرية في أوروبا الغربية حتىٰ قبل تفكك الإمبراطورية الأخير حاولت حتمًا نشر هذه الحضارة، بما فيها مُثُلها السياسية، وسط الشعوب الجرمانية التي كان تنظيمها وفهمها السياسيان -في أحسن الأحوال- لا زالا في مستوي المشيخات، وكان مجرد قبلية ممتدة من نواحٍ كثيرة، وكان الملوك الجرمان (**والكِلْت**) مرتبطين بشدة بشبكة من هياكل القرابة، وكانت سلطتهم كاريزمية بالأساس حتىٰ عندما كانت وراثية، ولقد كانوا قادة حرب، وموزعي غنائم، وقضاة، وحكموا بقدرتهم وكاريزماهم[٣].

---

(1) Mathew 16:19.

انظر:

Ullman, *Medieval Political Thought*, 24-25..

إذا كانت المهمة البطرسية قد منعت الحكام العلمانيين من الكهنوت، فإنها أضفت -في الوقت نفسه- علىٰ البابا سلطةً ملكية جعل البابا ليو الأول (٤٤٠-٤٦١) من المهمة البطرسية مسألة عقدية، وكما يشير أولمان قُبِل هذا الإضفاء للسلطة الملكية علىٰ البابوية من قِبَل القوات المناهضة والمؤيدة للبابا كليهما خلال العصور الوسطىٰ، لكن النزاع كان حول «مدىٰ ونطاق» سلطة البابا، لا علىٰ أساس سلطته المَلكية.

(٢) أصبح الانقسام بين فرعي الإمبراطورية الشرقي والغربي دائمًا بعد ٣٩٥.

(3) J.M. Wallace-Hadrill, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 14-15.

من وجهة نظر الكنيسة التي كانت قد بلغت رشدها تحت إمبراطورية تقوم علىٰ حفظ الإيمان، فإن المفهوم الجرماني للمَلكية كان غير كافٍ أبدًا، وبالتالي بدأت الكنيسة مبكرًا في نشر المفاهيم الرومانية والتوراتية **(العبرية-الداوودية)** للملكية بين أولئك الزعماء الجرمانيين ممن أصبحوا مسيحيين، فنادت بأن المَلَكية منصب مقدس، وأن السلطة السياسية مستمدة من الله، وأن الملك يحكم بالحق الإلهي[١]، ونتيجة لذلك ينبغي أن يحكم الملك كما كان الله ليريد منه، وليس باعتباره قائد حرب بربري، لكن بعدل وللصالح العام مما يعني -قبل أي شيء آخر- الحكم باعتباره مدافعًا عن الإيمان. لكن المشكلة في رومنة، و(مسحنة) المَلكية الجرمانية -وإن كانت ضرورية لمهمة الكنيسة- وبقاءها أنها خلقت مصدرَ سلطةٍ منافس محتمل، وأصبحت الاحتمالية حقيقة في يوم عيد الميلاد ٨٠٠م عندما قام البابا بتتويج الملك الفرنجي شارلمان إمبراطورًا، وكانت الإمبراطورية الكارولينجية التي حكمها شارلمان، والتي شملت منطقة كبيرة من أوروبا الغربية متقدمة بشكل كبير عن النظم القبلية الجرمانية السابقة لكنها لم تكن إمبراطورية رومانية، وكان الوعي السياسي للنخبة الحاكمة بعيدًا للغاية عن وعي النخبة الرومانية القديمة بالدولة، وعندما توفي شارلمان قُسِّمت إمبراطوريته بين أبنائه كما لو كانت ممتلكاتهم الشخصية بدلًا من الدولة بالمعني الروماني[٢].

ومع ذلك كان ما أنتجته الكنيسة هو أسطورة لإمبراطورية عالمية في الغرب سيكون من شأنها أن تشكّل المشهد السياسي للعصور الوسطي بأكمله، وسيدوم

---

(١) لم تكن فكرة مشاركة الملك في المقدس فكرةً جديدة علىٰ الملوك البرابرة، فعلىٰ الرغم من أنهم ربما كانوا في المراحل المبكرة مجرد زعماء حرب يتم اختيارهم بواسطة جمعية من المحاربين والأقارب (الشيء الجرماني) إلا أنهم ربطوا نسبَهم دائمًا بالآلهة. انظر: المرجع السابق، ٧-١٤. وبالتالي كانت فكرة المَلكية التي تمنت الكنيسة ترويجها قد وقعت بالفعل في أرض خصبة، وحملت معها تحديًا خطيرًا محتملًا لادعاء الكنيسة اللاحق للسلطة الكهنوتية الحصرية المتمركزة في رئيس الكهنة، أسقف روما.

(٢) علىٰ الرغم من احتفاظ شارلمان بفكرة الإمبراطورية في تأسيس قواعد للتوريث التي فرضت علىٰ ورثته مسؤولية جماعية في الدفاع عن الدين، إلا أنه لم ينقل الإمبراطورية بهذا المعنىٰ إلىٰ أيٍ من أبنائه. انظر:

Francois Louis Ganshof, *Frankish Institutions Under Charlemagne*, trans. Bryce and Mary Lyon (New York: W.W. Norton and Company, 1970), 16-17.

الصراع بين الملكوت والكهنوت لقرون في شكل صراع بين الكنيسة والإمبراطورية، وفي النهاية بين الكنيسة والدولة القطرية الناشئة، وسيأخذ الصراع شكل النزاع بين مَلِكين: البابا والإمبراطور ثم البابا والملوك القُطريين، وسيفرض كل واحد منهم سلطاته الملكية والكهنوتية في أوقات مختلفة، وكانت أبرز المفارقات المتعددة في الوضع السياسي القروسطي هي أن الصراع كان قائمًا علىٰ تصوّر للحكم الملكي، والإمبراطوري متأصل في حالة سياسية بعيدة كل البعد عن واقع الحياة القروسطية.

أما بالنسبة للمفكرين السياسيين المسيحيين، فقد كانت المعضلة واضحة بما فيه الكفاية: إذ كيف يمكن الاعتراف بالأصل الإلهي للسلطة الملكية، وشرعية الحكم العلماني دون التنازل عن الوظائف الدينية إلىٰ «**الدولة**»، وعن السلطة الكهنوتية إلىٰ الملك؟ لم تنشأ المشكلة قبل قسطنطين، إذ لمّا كانت الدولة معادية للإيمان كان يمكن للكنيسة أن تستغني عن اعتبار الدولة شيئًا يستحق الاهتمام النظري أو العملي، فقد كانت وصية المسيح «**دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله**»[1] كافية للمؤمنين ممن كان حجّهم هنا علىٰ الأرض سينتهي قريبًا، ولم تعد مكافأتهم في الآخرة مشروطة بخدمة الدولة العلمانية كما أكّد **أفلاطون وشيشرون** قبل ذلك[2]، وبمجرد أن أصبحت المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية لم يعد من الممكن الحفاظ علىٰ المثالية البدائية، وسيتعين علىٰ الكنيسة أن تتوصل إلىٰ تفاهم مع الدولة، وهذا تَطَلّبَ إعادة التفكير في افتراضاتها الأخروية الأصيلة والمناهضة للسياسة، لكن تكمن المشكلة تكمن في أن كلًا من النظرية السياسية اليونانية، والرومانية الكلاسيكية كانتا غير كافيتين لأغراض التفكير السياسي بالشروط المسيحية، إذ لم يكن الفكر الكلاسيكي يمتلك أحكامًا لا لهيكلٍ كنسي منفصل عن الدولة، ولا لتوجهٍ روحي وأخروي، فعلىٰ الأقل سيكون هناك حاجة -ابتداءً- لنوع جديد تمامًا من نظرية الدولة.

---

(1) Matthew 22:21

(٢) انظر: «أسطورة إر» في **جمهورية** أفلاطون، وتلميح شيشرون لها في كتابه **(الجمهورية)**، وكذلك «حلم سكيبيو» في نفس الكتاب، من أجل اعتقادهما في ثواب الآخرة، لمن يخدمون الدولة بعدل.

وقد أنتج أهم مفكر سياسي للكنيسة في مراحلها الأولىٰ (القديس أوغسطين) (٣٥٤م-٤٣٠م) أول نظرية مسيحية شاملة للدولة، والتي ظلت نموذجية حتىٰ إحياء أرسطو في القرن الثالث عشر.

إنّ نظرية أوغسطين عن الدولة -بعد أن طوّرها بشكل أكثر اتساقًا في مؤلفه الضخم **(مدينة الله)**- ثيوقراطية بشكل كامل، فالسلطة السياسية مرسّمة إلهيًا، ومن ثم فهي مطلقة ليس هناك مواطنة بالمعنىٰ الذي فهمه اليونانيون والرومان، بل خضوع فقط، واتساقًا مع رؤية بولس بأنه «**لا توجد سلطة إلا من الله**»[١]، فإن الطاعة واجبة في جميع الأحوال إلا عندما يطلب القانون انتهاك التعاليم الإيمانية، وحتىٰ ساعتها لا يصح إلا العصيان السلبي، وعلىٰ الرغم من أن أوغسطين يقر بأن كون الملك، أو الإمبراطور مسيحيًا هو الوضع المثالي إلا أن ذلك ليس ضروريًا لشرعية الدولة، فكل السلطة السياسية مرسّمة إلهيًا المسيحية منها والوثنية، فكما يشدد القديس أوغسطين بأنّ «**الإله نفسه هو من أعطىٰ السلطة ... إلىٰ أغسطس وإلىٰ نيرون ... و[هو من أعطىٰ] العرش إلىٰ قسطنطين المسيحي، وأيضًا إلىٰ جوليان المرتدّ**»[٢]، بالتالي فإن كل حكمٍ هو بإرادة الله.

ولقد قلب أوغسطين -حرفيًا- الرؤية الكلاسيكية رأسًا علىٰ عقب، ففي تحليله تمثل الدولة الهيكل التقليدي للسلطة، وتقنن الإرادة القسرية المحضة للملك، والدولة موجودة لضرورة النظام الاجتماعي لا باعتبارها تجسيدًا للفضيلة الأخلاقية، وباعتبارها الوحدة الكلاسيكية بين الأخلاق والسياسة، فبالنسبة لأوغسطين الفضيلة الآن مسألة أخروية، حيث أنها محجوزة لأولئك المؤمنين

---

(1) Romans 13:1-7.

انظر:

Lawrence A. Scaff, *Participation in the Western Political Tradition: A Study of Theory and Practice*, The Institute of Government Research, Political Theory Studies, no. 2 (Tucson: The University of Arizona Press, 1975), 37.

وكما يشير سكاف يمثل هذا المبدأ البولسي أصل التصور الثيوقراطي عن السلطة.

(2) St. Augustine, *Concerning the City of God against the Pagans*, trans. Henry Bettenson (London: Penguin Books: 1984), 216.

ممن أنقذتهم نعمة الله، ومن ينتمون إلىٰ «**المدينة السماوية**»، وتحقيق ذلك لا يكون إلا في الكنيسة، وبالتالي لا فرق -حقًا- إذا كان الحاكم مسيحيًا أو وثنيًا بما أن دستور الدولة الآن لا صلة له بالتطور الأخلاقي للرعيّة، وفي الواقع لا صلة له لدرجة أن أوغسطين يسأل: «**أما بالنسبة لهذه الحياة الفانية، والتي تنتهي بعد بضعة أيام، ما المهمّ في تحت حكم من يعيش (الإنسان) طالما أنه سيموت قريبًا جدًا؟**»[1]، وغني عن القول إن هذه النظرة المتشائمة للدولة ليست بتلك التي تؤدي إلىٰ تطوير نظرية تبشر بالكثير من الأمل في تحقيق «**حياة طيبة**» بمصطلحات أرسطو، ولكنها نظرة تستند إلىٰ مفهوم للطبيعة البشرية يختلف اختلافًا جذريًا عن مثيله الذي اعتقده المفكرون الكلاسيكيون، فبالنسبة لأوغسطين، فإن جميع البشر هم بطبيعتهم أشرار مولودون بالخطيئة الأصلية، وبالتالي يُظهرون ميلًا مستمرًا إلىٰ الشر رغم معرفتهم بالقانون الطبيعي والإلهي.

ونتيجة لذلك، لا تنشأ الدولة بالتطور الطبيعي من أشكال الاختلاط الاجتماعي إلىٰ هياكل المجتمع السياسي كما عند أرسطو، بل في اتفاق بضرورة فرض هيكل للسلطة علىٰ الإنسانية الآثمة التي ستؤدي -بسبب رغباتها غير المحدودة في أشياء هذا العالم أي «**ملكوت الأرض**»- بالبشرية إلىٰ ما سيسميه **توماس هوبز** بعد ذلك بـ«**حالة الحرب**» الدائمة.

ومنح أوغسطين مكانةً أعلي للكنيسة عن الإمبراطورية، والسلطة العلمانية لأنه منح غايةً أو غرضًا روحيًا أعلىٰ للكنيسة، ومال بعض المفكرين بعد ذلك إلىٰ تعريف «**مدينة الله**» بالكنيسة بدلًا من اعتبارها استعارةً «**للمُخلّصين**» كما قصد أوغسطين، ومع ذلك فقد أضفىٰ أوغسطين الشرعية علىٰ الدولة العلمانية في عبارات ثيوقراطية، وإطلاقية لا شك فيها، وبذلك منح المسيحية المبكرة نظرية عملية للدولة، وإن كانت متشائمة بشدة إلا أنه لم يحل المشكلة المتأصلة المتمثلة في تعدد السلطات، بل قام بتقويتها، فالسلطة العلمانية يمكنها -وقد فعلت- توظيف أوغسطين لإعلان حقها الإلهي في الحكم في صراعاتها اللاحقة مع البابوية، وبالطبع ما كان مطلوبًا لتجاوز هذا المأزق هو مفهوم للسيادة من شأنه

(1) Ibid., 205.

أن يزيل المطالب الثنائية للسلطة السياسية العليا التي ادعاها البابا والإمبراطور، وهذا هو بالضبط المفهوم السياسي الذي لم يستطع العقل القروسطي أن يفهمه لأنه من حيث المفاهيم الرومانية للمَلكية التي نشرتها الكنيسة نفسها -فضلًا عن المبررات الثيوقراطية الأوغسطينية للحكم العلماني والمقدس- كانت المطالبات بالسلطة السياسية النهائية تصلح لكلا الجانبين علىٰ حد سواء، وعلىٰ الرغم من أن أوغسطين أصر بالطبع علىٰ منح السلطة العليا في المسائل الروحية للكنيسة، وهو أمر كان مقبولًا إلىٰ حد كبير من قِبَل الجميع خلال فترة العصور الوسطي، إلا أن ذلك لم يحل الإشكالية، والواقع أن هذه الإشكالية وقفت في طريق وضع نظرية واضحة للسيادة إذ إنه عندما كانت تحاول الكنيسة مرارًا وتكرارًا استخدام تفوق الغايات الروحية باعتباره مبررًا لطلب السلطة السياسية العليا كان التطور الفعلي لنظرية السيادة يتطلب -كما سنرىٰ- القضاء بالتحديد علىٰ التفكير علىٰ أساس الغايات النهائية والحكم الثيوقراطي، ولكن حتىٰ بغض النظر عن هذه الصعوبات النظرية كان هناك سبب عملي للغاية لعدم إمكانية تطوير نظرية للسيادة خلال فترة العصور الوسطي، فبعد انهيار الإمبراطورية الكارولنجية في وجه غزوات الفايكنغ، وما ترتب علىٰ ذلك من ظهور الفيودالية في معظم أوروبا في القرن التاسع، ولا سيما في فرنسا، وبعد ذلك في إنجلترا، لم يعد للدولة -ببساطة- أي وجود، وحتىٰ علىٰ افتراض أن آراء أوغسطين الدينية كان يمكن لها أن تتطور في نهاية المطاف إلىٰ نظرية متطورة تمامًا للسيادة في ظل نظام ملكي علماني قوي، فإن الفيودالية تمنع ذلك بوضوح، فالملك الفيودالي لم يبدُ أبدًا كالحاكم الثيوقراطي المطلق الموجود الذي فرضته المصادر الرومانية والأوغسطينية، بل مجرد حامل خاص للسلطة من بين آخرين يدعون سلطة مناظرة داخل ملكياتهم الفيودالية[1].

---

(١) انظر لتحليل عام عن صعود الفيودالية والملكية الفيودالية في الممالك الجرمانية الكبرىٰ في غرب أوروبا والإمبراطورية:

Sidney Painter, *The Rise of the Feudal Monarchies, in series: The Development of Western Civilization: Narrative Essays in the History of Our Tradition from its Origins in Ancient Israel and Greece to the Present*, ed. Edward W. Fox (Ithaca: Cornell University Press, 1951), 8-9.

كان ذلك محتومًا إذ استندت الفيودالية علىٰ لامركزية وتخصيص عميقين للسلطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية استجابةً للأزمة الخارجية التي لا يمكن التصدي لها بشكل فعال إلا بهذه الطريقة[١]، ومما زاد الوضع تعقيدًا أن الكنيسة نفسها أصبحت منغمسة بشكل كامل في النظام الفيودالي[٢]، وبلا سلطة مركزية تحميها. لقد كان مطلوبًا من الكنيسة الدخول في تعاقدات فيودالية مع مختلف السلطات العلمانية لتوفير الدفاع عن أراضيها وممتلكاتها، وبالتالي ظلت مشكلة السلطة المزدوجة قائمة، ولكن الآن في شبكة متزايدة التعقيد من العلاقات الفيودالية التي جعلت الحل أبعد من أي وقت مضي، وكانت هذه العلاقات علىٰ وجه التحديد هي التي جلبت هذه المسألة إلىٰ الصدارة في الجدل الكبير حول سلطة التنصيب **(التعيين الإكليركي)**، فالإمبراطور -منذ قسطنطين- شارك مباشرة في شؤون الكنيسة، ومع إحياء الإمبراطورية علىٰ يد ملك ألمانيا أوتو الأول (٩١٢-٩٧٣م) كان الباباوات يوضعون وينحّون من قبل الأباطرة الألمان المتعاقبين، وكان لهذه السلطة -من تعيين الإمبراطور الإكليركي للبابا والأساقفة- ما يوازيها علىٰ المستويات الأدنىٰ، فالملوك والأسياد الفيوداليون الأقوياء اعتادوا علىٰ تعيين مرشحيهم في المناصب الكهنوتية من الأسقف، وحتىٰ كاهن أبرشيات ممتلكاتهم الفيودالية، وكانت النتيجة فسادًا فاضحًا في الكنيسة، وفي النهاية ردت الكنيسة علىٰ يد بابوية ناهضة إذ ألغىٰ البابا جريجوري السابع (١٠٧٣-١٠٨٥) عام ١٠٧٥م سلطة التنصيب من خلال سلطة الكنيسة.

كشف الصراعُ الذي أعقب ذلك بين جريجوري، ثم الإمبراطور هنري الرابع بعد ذلك علىٰ التنصيب العلماني العيبَ الأساسي في الوجود المستمر للسلطات

---

(١) في الواقع، قامت العصور الوسطىٰ علىٰ تناقض أساسي بين النظرية الثيوقراطية السائدة وبين الواقع الفعلي للامركزة السياسية الكامنة في النظام الفيودالي، انظر:

Scaff, *Participation in the Western Political Tradition*, 36.

(2) Marshall W. Baldwin, *The Medieval Church, in series: The Development of Western Civilization: Narrative Essays in the History of Our Tradition from Its Origins in Ancient Israel and Greece to the Present*, ed. Edward W. Fox (Ithaca: Cornell University Press, 1953), 4-5.

الثيوقراطية المزدوجة في العالم المسيحي، لأن النزاع لم يكن علىٰ مجرد اختلاف في سياسة معينة، ولا حتىٰ علي امتيازات فيودالية طويلة الأمد، بل علىٰ مطالبات الإمبراطور **(والملوك المرؤوسين كذلك)** بسلطة ثيوقراطية مستقلة داخل مجاله السياسي الخاص، وبالتالي رفض هنري ليس فقط قرار جريجوري بل وأيضًا شرعية البابا الذي أصدره، وبدوره حكم عليه جريجوري بالحرمان، وحرر رعيته من واجب طاعته.

تراجع هنري، لكن ثارت حربٌ أهلية، وتُوِّج ملكٌ جديد، وحُرم هنري مرة أخرىٰ إلا أنه تغلب علىٰ مطالبة خصمه بالحكم، وحصل علىٰ دعم الأساقفة الألمان ممن انتخبوا بابا منافس مدعين بأن بابوية جريجوري غير شرعية، ثم سار هنري إلىٰ روما، ونصّب البابا الخاص به، ومات جريجوري في المنفي، وكان ما يمكن استخلاصه من الصراع حول التنصيب واضحًا، فإذا كان للبابا أن يخلع الإمبراطور، فإن للإمبراطور أن يخلع البابا، وفي كلتا الحالتين يكون التبرير علي نفس الأسس الثيوقراطية، وقد لخص البروفيسور هينسلي هذا الوضع بشكل صحيح عندما أشار إلىٰ أن الصراع كان في الواقع بين اثنين من الباباوات، ولكن سيكون من الأدق القول بأنه كان صراعًا بين اثنين من الملوك[١].

لقد كان كلاهما ملكًا، وكلاهما حكمَ بطريقة ثيوقراطية، وطالما استمر هذا الهيكل المزدوج، والمتكافئ للسلطة لم يكن هناك أي حل نهائي ممكن سواء عمليًا أو نظريًا، فقد كان نجاح هنري مؤقتًا، وفي النهاية ستعيد البابوية فرض نفسها مرة أخرىٰ وبالتالي، فإن القرار الذي اتخذ لحل النزاع حول سلطة التنصيب انتهىٰ بحل وسط باتفاقية ورمز (١١٢٢م) التي كان من المقرر أن تستثمر الكنيسة الأساقفة روحيًا وفقًا للقانون الكنسي إلا أن الممتلكات الزمانية الفيودالية التي ارتبطت بالأساقفة كان سيتم منحها باعتبارها امتيازات فيودالية في مقابل الولاء للإمبراطور[٢]، وكانت الآثار السياسية المترتبة علىٰ هذه التسوية، واضحة بالطبع؛

---

(1) F.H. Hinsley, *Sovereignty* (New York: Basic Books, 1966), 58.

(2) John B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times* (London: Hutchinson University Library, 1958), 39-40.

فلا البابا ولا الإمبراطور استطاع فرض السلطة النهائية والعليا داخل العالم المسيحي، ولما أصبحت القضية قضية السلطة العليا حتمًا، لم تُنهِ التسوية الصراع، فكون البابوية انتصرت في النهاية علىٰ الإمبراطورية **(فقط لتخسر أمام الدولة القطرية الناشئة)** ليس بالأمر الهام بالنسبة لنا، والمهم هو أن النقاش الذي أعقب ذلك بين البابا والإمبراطور أرسىٰ الأساس النظري للتطور اللاحق للدولة الحديثة الأولىٰ، وفي هذه المناقشة استندت البابوية والإمبراطورية علىٰ حد سواء علىٰ الموارد النظرية التي لا ترجع فقط إلىٰ ليس الكنيسة المبكرة في الغرب، بل وإلىٰ الإمبراطورية الرومانية نفسها، فمن جانبها أدركت الكنيسة في وقت مبكر الخطر المحتمل علىٰ مكانتها الذي يشكله وجود إمبراطورية مستقلة إلا أنها كانت ترغب مع ذلك في وجودها، ولذلك حاول البابا جلاسيوس الأول (٤٩٢-٤٩٦م) تحديد نطاق السلطة الإمبراطورية عبر تأكيد تفوق الكهنوت علىٰ الملكوت، فأكد أنه طالما أن الروحي أسمىٰ من حيث الشرف والأهمية من العلماني، فإن الروحي يتمتع بسلطة أكبر، وبعد ذلك في القرن الحادي عشر سيتم التعبير عن هذه الثنائية الجلاسيوسية في الرمزية الشهيرة للسيفين، المستمدة من إنجيل لوقا (لوقا ٢٢: ٣٨) حيث يتم التمييز بين السلطتين المادية والروحية، وعلىٰ الرغم من أن فكرة السيفين تضفي الشرعية علىٰ سلطة كل من الكهنوت والملكوت **(مع حفظ الوضع المتفوق للروحي، كما فعلت الثنائية الأولىٰ لجلاسيوس)**[١] إلا أنه قد ثبت أنها غامضة جدًا، ووظفها الباباوات والأباطرة المتعاقبون؛ لأجل مصالحهم السياسية الخاصة[٢]، فوظفها الأباطرة لتأكيد استقلالهم عن التدخل البابوي في شؤونهم لأنهم كانوا يملكون -بحق- السيف المادي، في حين واصلت البابوية التأكيد علىٰ تفوق السلطة المقدسة علىٰ السلطة الزمنية، بل وحتىٰ الادعاء بأن السيف

---

(١) لقد كانت أطروحة جلاسيوس عن تفوق السلطة المقدسة علىٰ السلطة الزمنية لها أصل إلىٰ حد ما في القانون الروماني مما يمثل مؤشرًا علىٰ أهمية التقليد القانوني الروماني في النزاع بين الكنيسة والسلطة العلمانية، ولدىٰ جلاسيوس سلطة البابا الروحية، كانت في المصطلحات القانونية الرومانية ذات طبيعة سيادية مطلقة (autocritas)، وليست مجرد السلطة المفوضة للحكام العلمانيين. انظر المرجع السابق، ٢٢.

(٢) كان غموض مبدأ السيفين أصيلًا في ثنائية جلاسيوس، انظر: المرجع السابق، ٢٣.

المادي قد أُعطىٰ للسلطة العلمانية بواسطة الكنيسة[١]، ومن المهم التشديد علىٰ أن الغموض الذي يكتنف مذهب جلاسيوس، ومبدأ السيفين بعد ذلك لم يكن مجرد فشل في الدقة النظرية، بل كان انعكاسًا للصعوبات الملازمة لدمج حاكمين ثيوقراطيين في نفس الجمهورية المسيحية، فالإمبراطور كان ملكًا وكاهنًا كما كان البابا كاهنًا وملكًا، وبذلك لا يمكن الإبقاء علىٰ الشؤون الدينية والعلمانية منفصلتين، وكان الغموض مجرد تجلٍّ لا مفر منه لهذه الحقيقة، وكان النزاع الذي نشب بعد ذلك بمثابة توضيح صارخ له، وباختصار كان كل ذلك نتيجة غياب سلطة عليا في المسيحية، وبالتالي: سبب عدم القدرة علىٰ صياغة نظرية واضحة، ومتسقة عن السيادة.

لكن المشكلة تكمن في أن الصراع علىٰ السلطة العليا من المستحيل حله ما دامت المناقشة تدور حول مسألة الغايات أو الأغراض العليا. لقد كان بإمكان الحكام العلمانيين -وقد فعلوا- الاعتراف بمكانة أعلىٰ للكهنوت، وللحياة الروحية التي يجسدها إلا أن ذلك لم يستتبع أن يكون للبابا الحق في السلطة العليا علىٰ الحكم العلماني، ويصدق ذلك أيضًا نظرًا لأن الحكام العلمانيين، والملوك القُطريين، والإمبراطور أيضًا ادّعوا امتلاكهم سلطة ثيوقراطية حتىٰ خلال الفترة الفيودالية الأولىٰ عندما كانت المَلكية في أضعف حالاتها، وكان هذا موقف أوتو الأول عندما شدد علىٰ سيطرته علىٰ البابوية، وظل هذا موقف

---

(١) عززت البابوية هذا المنطق في الاستدلال من خلال الادعاء المخادع بأن الإمبراطور الروماني قسطنطين سلّم إلىٰ البابا سلفستر الأول (٣١٤-٣٣٥م) -معترفًا بسمو للكنيسة الإمبراطورية الغربية، وبالتالي منحه تفوقًا زمنيًا وسلطةً روحية. كان هذا الادعاء قائمًا علىٰ أهم وثيقة مزورة في العصور الوسطىٰ، وإن لم تكن الوحيدة: وثيقة تبرع «قسطنطين» التي اختُرِعت في منتصف القرن الثامن. لم توظّف الكنيسة الوثيقة بشكل جاد في صراعها مع الإمبراطورية إلا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر إلا أن صناعتها المبكرة تشير إلىٰ خوف البابوية من تهديد محتمل بادعاء أي خصم للسلطة العليا. لتحليل تبرع قطسنطين، والعديد من مزيفات العصور الوسطىٰ، انظر:

Walter Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas* (Ithaca: Cornell University Press, 1975), 129-131.

الممالك القومية الصاعدة بعد أن هزمت البابويةُ الإمبراطوريةَ، وادّعت مَلَكية عالمية علىٰ كل العالم المسيحي.

ومن الناحية النظرية كان حل الأزمة يتطلب التفكير في المجتمع السياسي من منظور آخر غير المنظور الغائي حول الأهداف والأغراض العليا، وهذا هو بالضبط ما حدث في نهاية العصور الوسطىٰ، وعلىٰ الأخص في الفكر السياسي لـ «**مارسيليوس البادوي**»، ولكن حتىٰ تغير الوضع السياسي الفعلي؛ كان هذا التفكير أكبر من قدرة مفكري العصور الوسطىٰ، وإلىٰ أن تبدأ الجمهورية المسيحية ذات الطابع الثيوقراطي المزدوج في التفكك مع صعود الممالك القومية القطرية، ظل الصراع الطويل بين البابا والإمبراطور مؤطَّرًا باللغة النظرية عن الغايات النهائية.

غير أن هذا لا يعني أنه لم يتم تحقيق أي تقدم نظري هام في هذا السياق الأيديولوجي الواسع، فمع التسليم بأن مسألة السلطة العليا في العالم المسيحي لا يمكن حلها نظريًا بشكل يقبله الجميع يظل ادعاء هذه السلطة يتطلب الاتفاق علىٰ موضعها ومداها، وحتىٰ لو أمكن إثبات أن الكنيسة يجب أن تكون متفوقة سياسيًا علىٰ الإمبراطورية، والسلطة الزمنية التابعة لها كما كان يؤكد الباباوات في العصور الوسطىٰ، فأين تكمن هذه السلطة؟ وإن كان لها حدود، فما هي؟ هل تكمن في البابوية أم في مجمع الكرادلة، أم في جسد المؤمنين بأكمله؟ هل هي مطلقة أم محدودة؟، ومامدىٰ قابليتها للتصرف والتداول؟

لقد كانت الاستجابة لهذه الإشكاليات هي المساهمة القروسطية الحقيقية التي تمت صياغتها في نظرية الدولة الحديثة لأن المناقشات عن الحكم الكنسي تم سحبها إلىٰ مناقشات عن الحكم العلماني: إذ إن الملكوت والكهنوت -السلطات العلمانية والمقدسة- هي مؤسسات شديدة التشابك، ولهذا السبب تصبح قضايا الحكم الكنسي القروسطي مهمةً في فهم التطور النظري للدولة الحديثة المبكرة.

ولقد كانت استعادة القانون الروماني الكاملة، وتطويره في القرن الثاني عشر هي التي قدمت التأملات النظرية اللازمة للتعامل مع هذه الإشكاليات،

وأدت الاستعادة اللاحقة لأرسطو في أواخر القرنين الثاني عشر والثالث عشر إلىٰ جعل تجاوز نطاق الفكر القانوني إلىٰ مجال النظرية السياسية المحضة أمرًا ممكنًا، وفي الواقع علىٰ الرغم من كون الجمع بين هذين التقليدين الكلاسيكيين -القانوني والنظري- غير قادرٍ علىٰ تطوير نظرية واضحة للدولة في سياق الواقع السياسي القروسطي، إلا أنه سمح بهذا الابتكار النظري عند نهاية القرون الوسطىٰ، وقدحدثت استعادة القانون الروماني -أي كامل مدونة القانون المدني التي أصدرها الإمبراطور الشرقي **جستنيان** (٥٢٧-٥٦٥م)- إلىٰ العالم القروسطي أولًا إلا أنه لا يجب المبالغة في أهميتها[١]، فالذي منع الغرب من الوصول الكامل إلىٰ هذا العمل قبل القرن الثاني عشر هو عزلته عن الإمبراطورية الشرقية، والتفكك المصاحب إلىٰ المحلية الفيودالية، ولكن بعد استعادتها، سرعان ما أصبحت مدونة جستنيان مركزًا لحياة فكرية مزدهرة في جامعة بولونيا أولًا ثم في أماكن أخرىٰ في جميع أنحاء أوروبا[٢]، ومن الأهمية بمكان التذكير بأن القانون الروماني قد تطور في إطار هيكل الدولة الجمهوري، ثم الإمبراطوري بعد ذلك، والذي قام علىٰ مفهوم قانوني محدد بوضوح للسيادة، وبذلك مال -في البداية علىٰ الأقل- إلىٰ التأكيد علىٰ حيازة الإمبراطور للسلطة السيادية المطلقة (imperium)، ولكن بسبب أصوله الجمهورية فعل القانون ذلك علىٰ أساس مبدأ

---

(١) انظر: مقدمة ترجمة

The Institutes of Gaius, trans. W.M. Gordon and O.R. Robinson with the Latin text of Seckel and Kuebler (Ithaca: Cornell University Press, 1988), in series: *Texts in Roman Law*, ed. Peter Birks, 7-8,،

وكذلك مقدمة ترجمة:

Justinian's Institutes, trans. Peter Birks and Grant McLeod (Ithaca, Cornell University Press, 1987), 7-13, for an analysis of the component parts of the *Corpus Iuris Civilis*.

(٢) بينما كانت عناصر مدونة جستنيان متاحةً في أجزاء من أوروبا في أوائل العصور الوسطىٰ إلا أن استعادتها الكاملة، والتي كانت ضرورية لتطورها وبلورتها في أواخر العصور الوسطىٰ لم تحدث حتىٰ أواخر القرن الحادي عشر، وحتىٰ منتصف القرن الثاني عشر. انظر:

Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought: 300-1450* (London: Routledge, 1996), 115.

أولي عن السيادة الشعبية تتضمنه القوانين الملكية، والذي تم تأويله باعتباره منحةً قانونية من الشعب الروماني لا رجعة فيها[١]، وعندما انتقل مركز السلطة إلىٰ البابوية تبنت هذه المبادئ القانونية الرومانية عن السيادة، ولم يقتصر الأمر علىٰ سلطة البابا التي أكدت أنها تعادل سلطة الإمبراطور في افتراضها الثيوقراطي بأن أصلها إلهي، وإنما أيضًا المبدأ القانوني الأساسي المتأصل في المفهوم الروماني للسيادة «**إن ما يسعد الإمبراطور له قوة القانون** quod principi placuit legis habet vigorem»[٢].

وقد تم تلخيص المطالبة بسلطة التشريع هذه -والتي تمثل جوهر أي نظرية من نظريات السيادة- في ادعاء البابوية بـ (**شمولية السلطة** plentitudo potestatis)[٣]، ومع ذلك كان هناك مبدأ آخر من مبادئ القانون الروماني يقول: «ما يمس الجميع يجب أن يوافق عليه الجميع quod omnes tangit, ab omnibus comprobetur»[٤].

كان ذلك في البداية مجرد قانون للكيانات الاعتبارية الخاصة إلا أن (القانونيين الكنسيين) قاموا بتوسيعه في أوائل القرن الثالث عشر ليعني أن تصرفات البابا والحكام الكنسيين التابعين له تتطلب موافقة مجلس الكنيسة[٥]،

---

(1) See Hinsley, *Sovereignty*, 42-44.

(2) Ibid., 42.

(٣) وفقًا لأولمان برز مبدأ «شمولية السلطة» بدايةً علىٰ يد البابا ليو الأول، باعتباره امتدادًا منطقيًا لمهمته البطرسية القائمة بالفعل، وبخلاف المهمة البطرسية التي كانت مرتبطة جوهريًا بالشؤون المقدسة كان مبدأ شمولية السلطة يتعلق بالحكومة والقانون. كان يعني أن البابا حاكمٌ principatus داخل الكنيسة، وهو مصطلح مشتق من القانون الروماني يؤسس سمو البابا في الهيراركية الإكليركية، انظر:

Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, 27..

لاحقًا ستمتد هذه العقيدة البدائية عن السيادة البابوية لتشمل ادعاءً بالسطلة السيادية علىٰ الحكام الزمنيين أيضًا. لتحليلٍ هذا التطور اللاحق في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، انظر:

Canning, *A History of Medieval Political Thought, 32, and Morrall, Political Thought in Medieval Times*, Chap. VI.

(٤) انظر:

Canning, *A History of Medieval Political Thought*, 10.

(٥) المرجع السابق. كان الأساس القانوني لهذا المبدأ متعلقًا بالعلاقة الخاصة بين القيِّم والقاصر في =

وبغض النظر الآن عمن يشكل هذا المجلس من الواضح أن المفهوم الروماني لما كان في الواقع مبدأ لسيادة الحاكم **(أي لم يكن الإمبراطور مصدر القانون فحسب، بل فوقه، ولذلك غير ملزم به)** يجب أن يتم توفيقه بطريقة ما مع مبدأ كامن عن السيادة الشعبية يتضمنه أيضًا القانون الروماني[1]، وقد دار الكثير من النقاش داخل الكنيسة بعد نهضة البابوية حول هذه المسألة بالذات: هل موضع السلطة العليا هو البابا، أم المجلس، أم كلاهما؟ ستؤثر الإجابات المختلفة التي ظهرت لاحقًا علىٰ التفكير في الموضع الشرعي للسلطة السيادية في الدولة الحديثة المبكرة.

وكان القانونيون الكنسيون هم من أحدثوا الزخم الأكبر من الابتكار النظري في هذا الصدد تحت تأثير هذه المفاهيم القانونية الرومانية الجديدة، وهنا حدث تطور حاسم آخر في النظرية القانونية في منتصف القرن الثاني عشر: نشر مرسوم جراتيان Concorantia Discordantium Canonum **(حرفيًا: التوفيق بين الخلافات المتعارضة)**[2].

أنتج جراتيان -الراهب والباحث في بولونيا، حيث تمت دراسة القانون الروماني لأول مرة في الغرب- هذه المجموعة الكبيرة من القانون الكنسي علىٰ أساس المراسيم البابوية، وعُرفت ببساطة باسم المرسوم من المرجع ولكن بشكل غير مؤكد أن عمل جراتيان كان مستلهمًا من **مدونة جستنيان**، لكن المؤكد أن

= دستور جستنيان لا في الشؤون السياسية، لكن القضاة القروسطيين وظفوه «بمعنىٰ سياسي باعتباره جزءًا من تطور نظريات القبول» (١٠).

(١) انظر:

Hinsley, *Sovereignty*, 42-43.

يبيّن هينسلي أنه منذ منتصف القرن الثاني تحول مبدأ السيادة الشعبية (سيادة الشعب الروماني المطلقة) بشكل راسخ، إلىٰ مبدأ لسيادة الإمبراطور المطلقة رغم اعتراضات من استأنسوا بمفهوم السيادة الأسبق، الناشئة عن إرادة الشعب.

(٢) انظر لتحليل نظريات القانونيين الكنسيين القروسطيين، عن سلطة البابا السيادية، وتأثير مرسوم جراتيان علىٰ هذا التطور:

Brian Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought: 1150-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 14-19,.

مرسوم جراتيان كان متأثرًا بالقانون الروماني، وتضمن بعض مفاهيمه، بما فيها القانون الطبيعي ius natural[(١)]، وكما أن **مدونة جستنيان** أنتجت مجموعة علمية كاملة من المعلقين المدنيين والشرّاح، فإن مرسوم جراتيان أنشأ مجموعة مماثلة من القانونيين الكنسيين عُرفوا باسم «**المرسوميون**»، وفي وقت لاحق باسم «**المراسميون**» بعد المزيد من المراسيم البابوية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، والتي جُمعت في **كتب المراسيم**.

لم تكن فكرة القانون الطبيعي وحدها هي التي استمدها القانونيون الكنسيون من الرومان بل -والأهم من ذلك- أيضًا القانون الخاص بالكيانات الاعتبارية، وهو اختراع فريد للفقه الروماني كان ثوريًا في الفكر السياسي بنفس ثورية الاستعادة اللاحقة لأرسطو.

يمثل الكيان الاعتباري (Universitas) شخصًا قانونيًا خياليًا، ويمثل مجموعة من الأشخاص لا باعتبارهم أفرادًا، وإنما باعتبارهم كلًا عضويًا أو «**اعتباريًا**» وبذلك، وعلىٰ الرغم من أساسها في القانون الخاص، فإن الكيان الاعتباري يوفر طرقًا جديدة تمامًا للتفكير في موضع السلطة داخل الكنيسة، ومن ثم في أي هيئة سياسية[(٢)]، والواقع أن فكرة الجسم السياسي ذاتها، كانت غريبة عن المفكرين القروسطيين، وحتىٰ أواخر العصور الوسطىٰ عندما بدأ تطبيق التشبيهات العضوية علىٰ النظام السياسي، ولا سيما في كتاب «**رجل الدولة** Policraticus» **لجون الساليزبوري** (١١١٥/ ١١٢٠-١١٨٠)، وهو أهم المفكرين ما قبل الأرسطيين في عصره، وبوصفه كاهنًا مخلصًا يدافع جون عن الادعاءات البابوية بالتفوق داخل العالم المسيحي إلا أنه يفعل ذلك مع وعي جديد بالأساس العضوي للنظام السياسي، والواقع أن الكنيسة قدمت نموذجًا مثاليًا للكيان الاعتباري لأنها

---

(1) Morrall, *Political Thought in Medieval Times*, 49-50.

(٢) لقد كُتِب الكثير عن النظرية الاعتبارية القروسطية، ولأسباب معقولة، فقد كان لها أثر حاسم علىٰ الحركة المجمعية بعد ذلك، ولاحقًا، علىٰ بدايات النظرية الدستورية الحديثة. للاطلاع علىٰ أهميتها في هذا الصدد، انظر:

Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*, 19-28.

أصبحت تصور «**جسد المسيح الروحي**» لا مجرد مجتمع المؤمنين الأفراد، وبالتالي علىٰ الرغم من أن **جون** يدافع عن الملكية باعتبارها شكلًا مثاليًا من أشكال الحكم، وهي النظرة التقليدية في العصور الوسطىٰ، إلا أنه يفهم -في الوقت نفسه- الملك باعتباره «**حاملًا للشخصية العامة**» أي أنه يفهم الملك بكونه مسؤولًا عن المجتمع السياسي بحيث تمثل أفعاله المجتمع الاعتباري، وليس مجرد إرادته الشخصية[١].

لكن ذلك الاستنتاج لم يكن الوحيد الذي يمكن اشتقاقه من نموذج الكيانات الاعتبارية العضوية، فالقانونيون الكنسيون من أواخر القرنين الثاني عشر والثالث عشر لم يبدأوا فقط في إعطاء أساس قانوني أكثر صلابة للرؤية الاعتبارية أكثر مما فعل جون، بل بدأوا أيضًا في منح مزيد من الاستقلالية للكيان الاعتباري، وبالتطبيق علىٰ التنظيم الكنسي قد يعني ذلك -في أكثر صوره تطرفًا- أنّ البابا يخضع للكنيسة بأكملها **(أي لمجلس كنسي تمثيلي)**، وبصورة أكثر تحديدًا يعني ذلك أن السلطة الدينية للبابا يجب أن تمارس بموافقة المجلس[٢]، ومهما كانت الصيغة التي نشأت، فمن الواضح أن النموذج العضوي الاعتباري للجسم السياسي، سواء طُبق علىٰ الكنيسة، أو علىٰ المجال العلماني **(أو علىٰ العلاقة بين الاثنين)**، فإن ذلك فتح آفاقًا جديدة تمامًا للفكر السياسي كانت مقيّدة حتىٰ تلك اللحظة بالمنظور الثيوقراطي الأوغسطيني السائد، وكما لاحظنا، فإن نظريات القانونيين الكنسيين للحكم تركز علىٰ الكنيسة، وسيتم نقلها قريبًا إلىٰ المناقشات المتعلقة بموضع السلطة العلمانية، ومداها في الدولة الناشئة.

---

(١) انظر مقدمة ترجمة:

John of Salisbury, *Policraticus*, ed. Lindsay Rogers, trans. John Dickinson (New York: Russell and Russell, 1955), xliii.

(٢) وفقًا لتيرني؛ مثلت الصيغة المتطرفة -والتي اشتُقت مباشرة من قانون الكيانات الاعتبارية الروماني- نموذجًا جمهوريًا نقيًا لحكم الكنيسة، ومثّلت الصيغة الأكثر محافظةً -والتي اشتُقت من قانون الكيانات الاعتبارية الكنسي- نموذجًا من المَلَكية المختلطة. انظر:

Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*, 26-27.

وثمة مثال حاسم علىٰ هذه المناقشات السياسية الموسعة يتمحور حول إشكالية التمثيل، فالنموذج الثيوقراطي المحض لا يتطلب أي مفهوم للتمثيل، بما أن البابا أو الملك يحكم بـ «**الحق الإلهي**»، لكن النموذج الاعتباري يتطلب ذلك بوضوح، ومرةً أخرىٰ أخذ القانونيون الكنسيون زمام المبادرة من خلال القانون الكنسي.

لقد وضعوا مبدأ التمثيل الذي أعطىٰ للممثل plena potestas **(القوة الكاملة)** أو plena actoritas **(السلطة الكاملة)** لاتخاذ قرارات ملزمة للجسم الاعتباري بأكمله[1]، ولم يتطور ذلك بالطبع إلىٰ نظريةٍ ديمقراطية للتمثيل لأن الجسم الممثل كان يتم تصوره باعتباره نخبة من الأعضاء الأكثر دراية وحكمة في المجتمع المحلي («الجزء الأكبر والأعقل» the maior et sanior pars)[2] إلا أنّ ذلك كان يشكل تقدمًا كبيرًا في الفكر السياسي الذي أثر في النهاية علىٰ التفكير اللاحق في المؤسسات التمثيلية في المجال العلماني أيضًا، وفي الواقع: أصبح الرابط بين القانون الكنسي والقانون الروماني: أي بين الفكر السياسي الكنسي، والفكر السياسي العلماني أمرًا متعارفًا عليه[3]، وعلاوة علىٰ ذلك؛ كان مفهوم التمثيل هذا يستند إلىٰ نظرية القبول الثورية التي لم تتطور بعد، وبالنظر إلىٰ الرؤية الاعتبارية يمثل الجسمُ الممثل نظامَ الحكم باعتباره وحدةً اعتبارية كاملة بشكل مطلق، وهذا أمرٌ محتوم منطقيًا إلا أنه يستتبع أنه لا يمكن تواجد الجسم الممثل إلا عبر قبوله من الجسم السياسي، وبمد الأمر إلىٰ نهايته المنطقية سينزع مفهومُ القبول الشرعيةَ بالكامل عن الأساس الثيوقراطي لادعاءات البابا والإمبراطور بالسلطة المطلقة طالما أنّ أعضاء الجسم السياسي يشكلون الآن مصدر السلطة، وليس الإله.

ويمكن أن يؤدي ذلك إلىٰ مفهوم ديمقراطي **(جمهوري)** جذري لنظام الحكم الذي أراد القانونيون الكنسيون أن يتجنبوه، وهذا، -بالتأكيد- علىٰ افتراض أن

---

(1) Ibid., 23-24.

(2) Ibid., 23.

(3) Ibid., 25.

السلطة الأصلية للشعب غير قابلة للتصرف والتداول، وهو افتراض واضح وسهل بالنسبة لنا، لكنه يتطلب إعادة تأويل القوانين الملكية في القانون الروماني التي افتُرض أنها نقلت السلطة (بشكلٍ لا رجعة فيه) من الشعب الروماني إلىٰ الإمبراطور، ومن ثم إلىٰ البابا وفقًا للنظرية القانونية الكنسية[١]، وقد بدأت إعادة التأويل هذه في وقت مبكر من القرن الثاني عشر من قبل المعلّقين المدنيين، وهي إعادة تأويل سهلة نظرًا لوجود التقاليد الجرمانية القديمة الخاصة بالقبول المجتمعي للابتكار التشريعي[٢]، ولن يكون الأثر النهائي لهذا المنطق واقعًا علىٰ البابا ولا الإمبراطور، بل علىٰ ملوك الممالك القطرية الصاعدة التي من شأنها أن تجعل الجمهورية الكاثوليكية قريبًا أمرًا عفا عليه الزمن.

ولكن هنا -أيضًا- يكمن القيد الأساسي علىٰ التفكير السياسي في المراحل المبكرة من أوج القرون الوسطىٰ، فهو لم يُستمَدُ بالكامل -تقريبًا- من المصادر القانونية فحسب، بل من مصادر قانونية بعيدة تمامًا عن الواقع السياسي للحياة في أواخر العصور الوسطىٰ، ولم يكن هذا فقط لأن القانون وفر الطريقة الوحيدة للتفكير السياسي لمن لم يكونوا يملكون إلا القليل غَيْرَ ضِيْقِ أُفُقِ آرَاءِ أوغسطين الثيوقراطية، بل أيضًا لأن كل القانون الصادر عن السلطة الثيوقراطية بما في ذلك القانون الروماني والكنسي اعتُبر مقدسًا[٣]، ولذلك من غير المستغرب -في نظام حكم مكرّس أيديولوجيًا في سبيل المقدس سواء في الكهنوت أو الملكوت- أن يشكّل القانون -الذي فُهم أنه مقدس في ذاته- المصدرَ الرئيسي للمعرفة السياسية.

---

(1) Morrall, *Political Thought in Medieval Times*, 66.

(2) Ibid., 46-47.

(٣) يجادل أولمان، أن كل القانون المُصدَر ثيوقراطيًا كان مقدسًا في العقل القروسطي، وأن أحد الأسباب المهمة لنمو دراسات القانونين الروماني والكنسي في أوج العصور الوسطىٰ هو لتطوير أساليبٍ للتوفيق بين المعايير القانونية المتناقضة ظاهريًا لأن القانون المقدس من المستحيل أن يكون متناقضًا، ولذلك -بالذات- تم تطوير الأسلوب المدرسي أو الديالكتيكي في الجامعة القروسطية مع تطبيقه علىٰ التشريع. انظر:

Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages*, 87.

وكما لاحظ البروفسور **أولمان** أنه يكمن التفرد الحقيقي لهذا النمط من التفكير السياسي في أنه يشكل قَلْبًا للعلاقة بين القانون، والأيديولوجيا التي تميز بها الفكر السياسي الكلاسيكي والحديث علىٰ حد سواء[1]، فنحن -وبشكل لا يقل عن اليونانيين القدماء- نفهم القانون باعتباره انعكاسًا للأيديولوجيا، أو لنظرية إضفاء الشرعية الكامنة: ، فمثلًا القوانين التي تحمي المِلكية تُستمَد من تبرير أيديولوجي، أو نظري لحقوق الملكية، لكن بالنسبة للعقل القروسطي الأمر علىٰ عكس ذلك، فحقوق الملكية تُستمَد من القانون، وليس القانون هو المستمد من أيديولوجيا حقوق الملكية، وحتىٰ مبدأ مجردًا بشدة كالقانون الطبيعي، والذي يمكنه أن يقف وحيدًا باعتباره أخلاقًا تأسيسية، تم استقاؤه من **مدونة جستنيان،** واستمد سلطته نتيجةً لذلك بقدر ما استمدها من أي تبرير نظري محض.

فليس من المستغرب -إذن- أن تتم مقاربة إشكالية السلطة المطلقة، وموضعها ومداها -حتىٰ إحياء أرسطو- عبر القانون بشكل أساسي علىٰ الرغم من أوجه قصوره، وكون ذلك متناقضًا بالنسبة للعقل الحديث، وبذلك تذكرنا فترة أوج العصور الوسطي بروما القديمة؛ فنظريتها السياسية، تم استمدادها إلىٰ حد كبير من المبادئ القانونية مما يمثل عكس نظام الفكر السياسي اليوناني الكلاسيكي والحديث، وفي الوقت نفسه يجب عدم إغفال الفرق بين الاثنين، ففي روما أُطِّر القانون ببنية الدولة؛ وفي العصور الوسطىٰ، كان يُطبق في غياب الدولة علىٰ مؤسسات غير معروفة في العالم القديم، ولذلك كان تشويه المعاني الأصلية للمصطلحات القانونية والسياسية أمرًا محتومًا، وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن الإبداع الاستثنائي لكل من القانونيين الكنسيين، والمدنيين في استخراج مفاهيم حاسمة من القانون القديم، والمقدس كالجسم السياسي، والقبول، والتمثيل، كان مقيِّدًا للغاية في تطوير علم شامل للسياسة.

إذ لم يضع القانون فقط حدودًا لمدىٰ إمكانية تصور العلماني بمعزل عن المقدس، بل قيّد كذلك التأويل السياسي للمبادئ القانونية التي لا يمكنها أن تشمل جميع الإشكاليات النظرية بشكل مناسب؛ مما يعني في الواقع أن النظرية

---

(1) Ibid., 25-28.

السياسية -أي النظرية المتصورة باعتبارها تخصصًا مستقلًا لا يخضع للقانون، أو للتعاليم الدينية- لا يمكن أن توجد بمعزل عن الدولة[1]، وكان الإغريق الكلاسيكيون -في ضوء (الدول/ المدن) الصغيرة خاصتهم- هم أول من وضعوا نظرية سياسية مستقلة، وأول من قدّم للمفكرين القروسطيين في القرن الثالث عشر الخطوطَ العريضة لنظرية خالصة للسياسة.

وكان أرسطو هو المفكر الرئيسي في هذا الصدد، وأحدث إحياءُ أعمالِهِ في أواخر القرن الثاني عشر -وأبرزها كتابه **السياسة (وكتاب الأخلاق)** في أوائل القرن الثالث عشر- ثورةً في الفكر السياسي القروسطي، وبالتأكيد كانت الفكرة الأكثر ثورية هي ادعاء أرسطو بأن الدولة **(الدولة/ المدينة الإغريقية)** طبيعية النشأة، ومن ثم، فالإنسان حيوان سياسي، والأكثر من ذلك أن أرسطو شدّد علىٰ أن (الدولة/ المدينة) -تشكّل أعلي غاية للاجتماع البشري، ولذلك كان النشاط السياسي هو حيث يمكن الحصول علىٰ «**الحياة الطيبة**» بالمعنىٰ اليوناني أي الحياة العادلة أخلاقيًا، ويتعارض هذا المنطق -بالتأكيد وبشكل عام- مع طريقة التفكير القروسطية عن النظام السياسي، ومن الواضح أنها تتعارض مع الأيديولوجيا الأوغسطينية التي تشكل الافتراضات الثيوقراطية للكنيسة، وللسلطة الزمنية أيضًا، وبمدّها إلىٰ نهايتها المنطقية -كما سيحدث في النهاية- تشكل مبررًا لشكل علماني بحت من أشكال أنظمة الحكم، وصورةٍ دنيوية بالكامل من التنظير السياسي.

ومن ثم ليس من المستغرب أن استقبال الكنيسة لأرسطو لم يكن حماسيًا في البداية، لكن في المدىٰ الطويل سيثبت أن شكوكها الأولىٰ كانت في محلها إلىٰ حد ما، ففي الواقع ظلّ التهديد الذي تُشكله نظرية أرسطية علمانية بحتة

---

(١) انظر:

Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: The Age of Reformation*, v. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

هذه بالضبط هي نقطة سكينر فيما يخص مفهوم الدولة الحديث لأنها تتطلب «مجالًا للسياسة يُنظر إليه باعتباره فرعًا مستقلًا من الفلسفة الأخلاقية» كما كان الأمر في الفكر الأرسطي الكلاسيكي قبل أن يضيع ذلك مع تشديد القديس أوغسطين الأخروي في كتابه The City of God, 349.

شاغلًا دائمًا للكنيسة، كما تشير إدانتها المستمرة للرشدية[١]، ومع ذلك كانت المفاهيم السياسية التي قدمها أرسطو قوية وتحررية بشدة لدرجة أنها لم يكن من الممكن إيقافها[٢]، وما كان مطلوبًا من وجهة نظر الكنيسة، وبشكل أعم من وجهة نظر جميع السلطات الثيوقراطية في أواخر العصور الوسطىٰ هو إدماج أرسطو في إطار مسيحي أوسع، ولم تكن تلك مهمة سهلة نظرًا لأن أرسطو كان علمانيًا، ووثنيًا وآرؤاه متمحورة حول الدولة بشكل جذري.

وحقق القديس **توما الأكويني** (١٢٢٥-١٢٧٤) -أكثر من أي مفكر آخر قبله أو بعده- هذه المهمة بشكل جيد في ضوء القيود الأيديولوجية التي فرضتها الكنيسة، وغيرها من السلطات الثيوقراطية لدرجة أن أعماله الفلسفية سرعان ما أصبحت الموقف الأرثوذكسي، ولا يصعب تمييز سبب ذلك النجاح، فقد كان قادرًا علىٰ حل المشكلة الأساسية التي أثارتها فلسفة أرسطو: التعارض الظاهري بين العالم الطبيعي، وعالم ما وراء الطبيعة، وفي الواقع؛ تكمن نقطة ارتكاز النظام التوماسي بأكمله بما فيه نظريته السياسية في حل هذه المشكلة[٣].

ويؤكد توما الأكويني أنّ المصدر الإلهي للعقل الإنساني يؤسس الوحدة الأساسية بين الخير الطبيعي والغيبي، وكان أرسطو مصيبًا في اعتباره العقل السمةَ المميزة للأنواع، وفي إقراره بأن العقل يضفي الشرعية -أخلاقيًا- علىٰ الخير الطبيعي لهذا العالم، ولكن العقل يضفي الشرعية علىٰ الطبيعي لأن العقل والطبيعية هبتان من الله باعتبارهما جزءًا من نظام عقلاني أكبر، وليس لأن

---

(١) كان ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م) عالمًا عربيًا بأرسطو، وهاجم الكنيسة من زوايا عدة، ولكن أهمها كان إنكار توافق العقل والإيمان، وكان إصرار القديس توما الأكويني بأن العقلانية الأرسطية، لم تكن مناقضةً للمقولات الإيمانية هو الذي جعل قبول أرسطو في الكنيسة أمرًا مقبولًا في النهاية.

(٢) للتحليل عن قلق الكنيسة من تأثير أرسطو المتزايد، والمحاولات المنتظمة لحظر أعماله، انظر:

Fernand Van Steenberghen, *Aristotle in the West*, trans. Leonard Johnston (Louvain: Nauwelaerts Publishing House, 1970), 66-88.

(٣) لتحليل جيد حول التناغم الطبيعي، وما وراء الطبيعة في فكر توما، وفي قيمته في توضيح التوافق بين القانون الطبيعي والقانون الإلهي، انظر:

Thomas Gilby, The *Political Thought of Thomas Aquinas* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 107-111.

أحدهما يقف باعتباره المصدر الوحيد، والنهائي للقيمة البشرية، فبالنسبة **لتوما** يمثل المجال الغيبي هذا المصدر النهائي، وعلىٰ الرغم من أنه أعلىٰ من العالم الطبيعي والعقل، فإنه لا يمكن أن يكون متضاربًا مع أحدهما لأن الطبيعي والغيبي هما ببساطة جوانب مختلفة من نفس النظام الإلهي، ومن ثم لا يمكن للعقل أن يتناقض مع الإيمان، ولا مع فلسفة اللاهوت[١]، وفي الحقيقة يجب أن يقود العقل الفلسفي -إن تم استخدامه بشكل مناسب- بالمرء حتمًا إلىٰ الإيمان، وفي عمله الضخم **الخلاصة اللاهوتية** عن الجدل الاسكولائي **(المدرسي)**، وظف **توما** الاثنين ليثبت الانسجام بين المعرفة البشرية والغرض الإلهي[٢].

ويطبق **توما** هذا المنطق علىٰ المجال السياسي بشكل لا يقل عن المجالات الأخرىٰ للوجود البشري، ومن ثم يؤكد متبعًا أرسطو في كتابه **(السياسة)** أن الدولة طبيعية النشأة، وأن المواطنة **(وليس مجرد الخضوع الثيوقراطي)** هي في الواقع شيء جيد، ووسيلة للترقي الأخلاقي علىٰ المستويين الفردي والاجتماعي، ولذلك يصبح الهيكل الدستوري للنظام السياسي مهمًا من جديد لأنه -تمشيًا مع التحليل الكلاسيكي- يحدد مستوىٰ مشاركة المواطنين، والشكل المقابل للعدالة السياسية يتبع **توما** في كتابه **عن (الملكوت)** -كتابه الرئيسي في هذا المجال- الشكل العام للتصنيف الدستوري لأرسطو، وإن لم يكن بنفس منهجيته أو استنتاجاته[٣]، فبالنسبة **لتوما**؛ الملكية هي أفضل نظام حكم مثالي لا لمجرد

---

(١) انظر:

Etienne Gilson, The Philosophy of St. Thomas Aquinas, rev. ed. G.A. Elrington, trans. Edward Bullough (Freeport: Books for Libraries Press, 1937), 52..

علىٰ الرغم من أن الإيمان والعقل مستقلان عند توما إلا أنهما لا يتعارضان أبدًا.

(٢) هذا التناغم بين العقل والإيمان مهمٌ للغاية، فيما يخص نظرية توما عن وحدة القانونين الإلهي والطبيعي، انظر:

St. Thomas Aquinas, »Summa Theologica,« I-II, in The Political Ideas of St. Thomas Aquinas, ed. Dino Bigongiari (New York, Hafner Press, 1953), 29-54.

(٣) من الممكن أن يكون عن الملكوت من كتابات أحد تلاميذ توما دون وجود أي شيء مؤكد في هذا الأمر. لكن من المسلّم به عمومًا أن هذا العمل كان متأثرًا بشدة بتوما. انظر:

Anthony Black, Political Thought in Europe: 1250-1450, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 22.

أسباب سياسية فحسب، بل لأنها تعكس أيضًا حكم الله المَلَكي للكون، وهي فكرة من شأنها أن تكون غريبة تمامًا عن أرسطو[١].

ومن الواضح من هذا التحليل أن المجتمع السياسي -وهو خير طبيعي يتم استيعابه من خلال العقل البشري- مضمّن باعتباره جزءًا لا يتجزأ من نظام غيبي أكبر، وبالتالي وبما أن العقل يشير إلىٰ ضرورة إقامة العدالة في المجتمع السياسي، فإنه يؤدي إلىٰ الاعتراف بالمصدر الغيبي لكل العدالة التي تشكل غايتنا النهائية والكاملة باعتبارنا بشرًا، ويطبق توما نفس هذه الرؤية علىٰ نظريته عن القانون إذ يعرّفها -تبعًا لأرسطو- باعتبارها قاعدةً للعقل الأخلاقي لا باعتبارها مجردَ آلية للسيطرة القسرية كما عند أوغسطين[٢]، وبالتالي في كتابه **(الخلاصة)** -حيث عرض النظرية في أكثر أشكالها اتساقًا- يخضع القانون الإنساني، أو الوضعي للقانون الطبيعي **(المنطق الأخلاقي)** إلا أن القانون الطبيعي يُفهم الآن باعتباره متجذرًا في القانون الإلهي الأزلي الذي يضبط النظامين المادي والأخلاقي للعالم[٣]، وبكلمات **توما**: القانون الطبيعي هو: «**مساهمة القانون**

---

(1) St. Thomas Aquinas, »On Kingship,« Bigongiari, The Political Ideas of St. Thomas Aquinas, 180.

يجادل توماس بأن المَلَكية هي الشكل الدستوري الأمثل لا لأنها فقط الأقدر علىٰ حفظ السلام والوحدة في هذا العالم، بل ولأنها -أيضًا- تناظر حكم الله الملكي للكون، وعلىٰ الرغم من اتفاقه مع أرسطو، في أن الملكية بانحطاطها إلىٰ طغيان تصبح أسوأ دستور ممكن، إلا أن حله لهذه الاحتمالية يقوم -مع قيامه علىٰ تحليل أرسطو- علىٰ مصادر مقدسة، وبالتالي، يقترح توما في الخلاصة اللاهوتية حكمًا ملكيًا مقيدًا بعناصر من «الدستور المختلط» الكلاسيكي، وهو مفهوم مشتق من أرسطو وربما شيشرون أيضًا، ولكن أيضًا من مصادر إنجيلية منحت الجزاء الغيبي الأساسي لتحليل دستوري دنيوي. يجادل توما أن هذا التحليل يتوافق مع القانون الإلهي، كما يظهر في العرض الإنجيلي للنظام «العبري» تحت قيادة موسىٰ. انظر:

ibid, »Summa Theologica,88 «.

(2) Ibid., 4.

(٣) انظر المرجع السابق ١٤-٢٠. القانون الإلهي (الإنجيلي) مضمنٌ كذلك في هيراركية توما القانونية الكبيرة.

الأزلي في الخلق العقلاني»[١]، ومن المهم ملاحظته أنّ هذا المنطق يحافظ علىٰ مفهوم الغايات النهائية الذي دافعت الكنيسة بموجبه عن تفوق الكهنوت، وكان هذا بالتأكيد حاسمًا في قبول الكنيسة لأطروحة الإيمان المسيحي التوماسية، والفلسفة الأرسطية، وما غيّره **توما** من الناحية النظرية لم يكن التفوق الكهنوتي الذي كان يتم التأكيد عليه دائمًا، بل إمكانية التفكير في الملكوت بشروطه الخاصة باعتباره خيرًا طبيعيًا دون التشكيك في تفوق الكنيسة، والخير الغيبي الذي أعلنت أنه مجالها الصحيح بذلك، فقد حرر **توما** -أخيرًا- الفكر القروسطي من استعارة **أوغسطين** عن المدينتين التي انحطت بالنظام الزمني إلىٰ عالم الخطيئة والفساد[٢].

لكن المشكلة أن التوليف التوماسي كان من الناحية السياسية غير مستقر بطبيعته، فهو يتطلب بقاء وصمود الجمهورية المسيحية: أي مجتمع واحد مقسم ليس فقط بين ملكوت وكهنوت، ويقودُ كلًا منهما حكامٌ ثيوقراطيون يدعون امتيازات سياسية متماثلة، بل مقسّم أيضًا -بحلول زمن **توما**- إلىٰ أنظمة حكم قومية قطرية جديدة، وكانت هذه الأنظمة يقودها ملوك يزدادون قوة، وأعلنوا أواخر القرن الثالث عشر أن «الملك إمبراطور في مملكته الخاصة rex in regno suo est impero»[٣].

ولقد اتسع الآن الصراع بين البابا والإمبراطور -الذي كان موجودًا منذ شارلمان، وفي الواقع من وقت قسطنطين- ليشمل هذه السلطات الأخرىٰ التي من

---

(1) Ibid., 13.

(٢) تجاوز هذا التحرر (من الرؤىٰ الأوغسطينية) السياسة، فقد تضمّن الفلسفة، والعلم، وكامل مجال النشاط الإنساني. انظر:

Alexander Passerin D'Entreves, The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker (New York: Humanities Press, 1959), 20-21.

(٣) انظر:

Ullmann, Law and Politics in the Middle Ages, 182-183.

وانظر أيضًا لأجل مناقشة المصادر الكنسية والمدنية لهذا المبدأ، ولأهميته في دعم «السلطة السيادية» للملوك في أقطارهم:

Canning, A History of Medieval Political Thought, 124-125.

شأنها أن تثبت في النهاية أنها أخطر بكثير علىٰ طموحات البابا والإمبراطور مما كانا لبعضهما البعض، ولم يُعترف بالطبع بهذا التهديد الجديد في البداية لأنه كان نموذجًا جديدًا للتنظيم السياسي، ولم ينعكس بعد في الوعي السياسي، ومن ثم سرعان ما تجدد الصراع بين البابا والإمبراطور بعد صراع التنصيب؛ إذ لم تحل اتفاقية «ورمز» شيئًا من القضايا الحقيقية الكامنة، ومع ذلك كانت البابوية -بحلول القرن الثالث عشر- قد انتصرت انتصارًا جوهريًا علىٰ الإمبراطورية، وبدأت منذ عهد البابا **إنوسنت الثالث** (١١٩٨-١٢١٦) في ترسيخ سلطة ثيوقراطية شاملة علىٰ جميع العالم المسيحي، ولقد كان هذا الترسيخ خائبًا في النهاية إذ إن البابوية قد انتصرت علىٰ مؤسسة كانت تحتضر من ناحية الواقع السياسي الفعلي، بل إنه مع ظهور الدول القطرية الجديدة كان المجال السياسي نفسه الذي تدعي فيه البابوية سلطتها -أي الجمهورية المسيحية القديمة- يحتضر، وفي الحقيقة كانت المشكلة أعمق بكثير لأنه إن عفا الزمن علىٰ الجمهورية المسيحية بسبب صعود الدولة القطرية، فإنه سيعفو أيضًا من الناحية السياسية علىٰ البابوية نفسها.

وبلا شك: لم يتضح ذلك إلا بعد فوات الأوان، فما يبدو واضحًا الآن لم يكن واضحًا علىٰ الإطلاق لأطراف الصراع.

وعندما تحول الصراع علىٰ السلطة العليا من الإمبراطورية إلىٰ الدولة القطرية الناشئة بدا في البداية أنه مجرد استمرار لنفس الصراع الذي قسم البابوية والإمبراطورية، وهي الرؤية التي ستحل محلها (في النهاية) التأملاتُ النظرية الجديدة التي أدركت تميز الدولة القطرية، ومن ثم زوال الجمهورية المسيحية[١].

---

(١) انظر:

Strayer, The Medieval Origins of the Modern State.

يجادل ستراير أن الهيكل الأساسي لشكل الدولة باعتبارها نظامًا للحكم، قد ظهر في فرنسا بحلول أواخر القرن الثالث عشر. ويذهب تيرني أبعد من ذلك مجادلًا، بأن الشكل الدولتي للوعي السياسي، قد ظهر أيضًا في هذا الوقت، رغم أن الرؤية غير منتشرة بين الباحثين. انظر:

Tierney, Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 22.

لكن؛ من المؤكد أن نظرية سيادة الدولة الحديثة، لم تتطور حتىٰ القرن السادس عشر علىٰ أقل تقدير، ولا بشكل كامل، حتىٰ القرن السابع عشر.

وفي هذا ستلعب **نظرية توما** السياسية دورًا مؤثرًا لأنها ستضفي شرعية علىٰ الدولة الناشئة إلا أنها لم تمنحها استقلالًا ذاتيًا كاملًا، ولم تدرك أنها دفعت لتجاوز الجمهورية المسيحية. لم يكن **لتوما** أن يذهب إلىٰ هذا الحدّ لكن غيره سيفعل قريبًا.

وكان الحدث الرئيسي في هذا التحول السياسي والنظري هو الصراع بين البابا **بونيفاس** الثامن (١٢٩٤-١٣٠٣) **وفيليب** الرابع في فرنسا (فيليب العادل ١٢٨٥-١٣١٤م)، وهي أول الدول القطرية الجديدة التي ستظهر في القرن الثالث عشر[١]، وكانت القضية المباشرة التي أثارت المواجهة هي حق الملوك الفرنسيين (والإنجليز) في فرض ضريبة علىٰ رجال الدين، وهو ما لم تكن البابوية مستعدة للتنازل عنه، وبعد فترة من الصراع السياسي بين الطرفين المتنازعين أصدر **بونيفاس** المرسوم البابوي «**قدس موحد** Unam Sanctam» (١٣٠٢م) الذي أكد فيه وجود سلطة غير مشروطة للكنيسة **(البابوية)** علىٰ كلٍ من المسائل الزمانية والروحية، وعلىٰ كل من الملكوت والكهنوت.

واستند التبرير علىٰ مبدأ «**السيفين**» الذي كان قد أصبح تقليديًا في ذلك الوقت، وهو مبدأ غامض بشكل أصيل بحيث استُخدم في نفس الوقت لتأكيد الاستقلال الزمني عن السلطة الكهنوتية، ولإخضاع الحكام العلمانيين إلىٰ البابوية، ومع ذلك ولم يكن هناك أي غموض في **تأويل بونيفاس** فإن مرسومه يؤكد بشكل لا لبس فيه «**أن أحد السيفين يجب أن يكون تحت الآخر، والسلطة الزمنية تخضع للسلطة الروحية**»[٢].

ومن الواضح أن المسألة المباشرة الخاصة بالضرائب (كالنزاع السابق علىٰ التنصيب) ليست في الواقع هي القضية الأساسية المطروحة، فقد كانت المشكلة

---

(١) تضمن الصراع أيضًا إدوارد الأول (١٢٧٢-١٣٠٧م) من إنجلترا، وهي دولة قطرية ناشئة أخرىٰ، ولكن ليس إلىٰ حد كبير.

(2) Pope Boniface VIII, the Bull »Unam Sanctam,« in Brian Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050-1300* (Toronto: The University of Toronto Press, in association with the Medieval Academy of America, 1988), 189.

الأساسية منذ بداية العلاقات البابوية والإمبراطورية، واتسعت الآن لتشمل الدولة القطرية الصاعدة: فأين تكمن السلطة العليا؟

وإذا كان لا يزال من غير الممكن حل القضية من الناحية النظرية، فإن هذا لم يمنع فيليب من تأكيد استقلاليته عن السيطرة البابوية بقوة كما فعل الأباطرة قبل ذلك، لكن الأكثر من ذلك أن تبعات مرسوم القدس الموحد Unam Sanctum هذا، والذي تحدىٰ هذه الاستقلالية بشكل جذري، وبما أثاره من رد فعل مماثل كانت علامةً علىٰ بداية النهاية للتدخل البابوي في الشؤون الزمنية، بل وأذكت أيضًا من قضايا الموضع الشرعي للسلطة البابوية، ومداها داخل الكنيسة، وهي مسائل ستتجاوز الكنيسة في نهاية المطاف، وتشكل المناقشات النظرية بشأن الدولة القطرية الناشئة نفسها، وإن الأحداث الفعلية معقدة، وتمتد علىٰ فترة زمنية طويلة، لكن الحقائق العامة كافية لأغراضنا.

لقد ألقي القبض علىٰ **بونيفاس** من قبل قوات **فيليب** ثم أطلق سراحه، وتوفي بعد ذلك بفترة وجيزة، وبعد ذلك بعامين انتُخب بابا فرنسيًا، وأقام في **أفينيون**، وأصبحت **باباوية أفينيون** التي استمرت قرابة سبعين عامًا بيدقًا في يد المَلَكية الفرنسية، وفضيحة للمؤمنين، وأخيرًا عادت البابوية إلىٰ روما عام ١٣٧٧م بواسطة البابا **جريجوري** الحادي عشر إلا أنه توفي بعد ذلك بوقت قصير، وألغىٰ **مجمعُ الكرادلة** -بتآمر مع المَلَكية الفرنسية- اختيارهم الأول لبابا إيطالي، وانتخبوا بابا فرنسي آخر أقام مرة أخرىٰ في **أفينيون** بينما بقي البابا الإيطالي في روما، وبذلك بدأ الانشقاق العظيم الذي يُعتبر فضيحة بالدرجة الأولىٰ ليس فقط داخل الكنيسة، ولكن أيضا في كل العالم المسيحي، وشكل ذلك تهديدًا واضحًا لوجود **الكومنولث المسيحي** أي لصرح الفكر، والتنظيم السياسي القروسطي برمته، وتطلب ذلك أيضًا أن يقوم مجلسٌ عامٌ للكنيسة بتسوية هذه المسألة مما حمل معه إمكانية خطرة لظهور مفهوم أكثر «**ديمقراطية**» للحكم الكنسي بأن هيئة المؤمنين، أو ممثليهم هم من يشكلون السلطة العليا داخل الكنيسة، وليس البابا الملكي.

ولقد كان **المراسميون** قد وضعوا هذه المفاهيم بالفعل، ومع أن موقفهم كان محافظًا بشكل جوهري إلا أن تأملاتهم المبدأية كانت الآن عرضةً لتأويلات راديكالية.

ولقد كان أرسطو مهمًا للغاية لهذا التشديد لأن فكره السياسي لم يكن فقط متوافقًا مع التفكير الأكثر تقدمية للمراسميين **(والمدنيين)**، بل لأنه يسمح بتكهنات نظرية أكبر بكثير من تلك الممكنة في ظل منظور قانوني بحت، ولذلك ليس من المستغرب أن يصبح أرسطو بحلول منتصف القرن الثالث عشر هو المفكر النموذجي[١]، فمن كانوا سيقومون بالمعركة النظرية ضد الادعاءات البابوية بعد ذلك سيقومون بها إلىٰ حد كبير معتمدين علىٰ أرسطو، وكان أهمهم قد برز حتىٰ قبل الانشقاق العظيم. من بين هؤلاء كان هناك ثلاثة لهم أهمية فريدة **جون الباريسي** (١٢٥٠/ ١٢٥٤-١٣٠٦م)، **ودانتي أليجري** (١٢٦٥-١٣٢١م)، وأبرزهم **مارسيليوس البادوي** (١٢٧٥/ ١٢٨٠-١٣٤٢م).

وقد اقترح كلٌ من **جون ودانتي** حلولًا بشأن مسألة مصدر السلطة العليا في العالم المسيحي إلا أنها أثبتت لأسباب مختلفة أنها غير كافية في النهاية ربما كان **جون -وهو مفكر توماسي-** الأكثر تحفظًا في تفكيره، ولكن باعتباره مدافعًا عن **فيليب الرابع** في نضاله مع البابا **بونيفاس الثامن**، فهو مهم من الناحية النظرية في وضع علامة بداية الفصل بين الملكوت والكهنوت، وبذلك كان **جون** أول من يدافع عن شرعية الدولة القومية القطرية لا الإمبراطورية ضد ادعاءات الولاية القانونية للبابا، ومع ذلك دافع جون في النهاية عن السلطة المزدوجة داخل العالم المسيحي مجردًا البابوية من ادعاءاتها للسيطرة علىٰ السلطة الزمنية، ولكن مع الحفاظ علىٰ استقلالها الذاتي إلىٰ جانب الحكم الزمني[٢]. وبدلًا من **النظام التوماسي** للاستقلال العلماني المقيّد في إطار تراتب هرمي موحد لكل من

---

(1) Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*, 30.

(٢) مقدمة ترجمة:

John of Paris, *On Royal and Papal Power*, trans. J.A. Watt (Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1971), 52.

الملكوت والكهنوت يدعو **جون** باستثناءات معينة إلىٰ فصل السيفين داخل الكومنولث المسيحي[١]، ومن الواضح أن هذا لم يحل المسألة الأساسية للسلطة العليا التي كان الانطلاق منها هو مصدر الصعوبة. ويعترف **دانتي** -بوضوح- بالحاجة إلىٰ سلطةٍ مركزية واحدة، ولكنه يسلم بالإمبراطورية -وهي كيان سياسي لم يعد ذا صلة- باعتبارها الكيان السياسي الأعلىٰ[٢]، ومع ذلك يقدم كلا المفكرين حججًا ذات أهمية حاسمة في التطور اللاحق لنظريات سياسية أكثر علمانية ستؤول في النهاية إلىٰ نظريات متمحورة حول الدولة، وبذلك يجب أن يُنظر إليهما باعتبارهما مفكرين تقدميين كالأرسطيين، وكانا علىٰ استعداد كبير لتجاوز القيود النظرية التي يفرضها القانون الكنسي، والقانون الروماني، وحتىٰ **دانتي** الذي كثيرًا ما يُنظر إليه من قبل العلماء اللاحقين باعتباره رجعيًا في دفاعه عن الإمبراطورية كان في الواقع تقدميًا في العديد من الأطروحات المحددة التي قدّمها ضد المدافعين الهيروقراطيين **(المقتنعين بسمو البابا ورجال الدين)** عن البابوية[٣].

بذلك يركز **جون ودانتي** علىٰ الادعاء النظري الرئيسي للهيروقراطيين بأن الغايات الروحية العليا التي تمثلها البابوية تضفي الشرعية علىٰ تفوقها السياسي،

---

(١) انظر المرجع السابق، ١١٨. يقدّم جون إحالات عدة لدعم فصله بين «السيفين»، لكنه يعطي سببين رئيسيين لهذا الموقف الأول -وهو حجة ضعيفة نسبيًا في هذا السياق- هو أن الفصل يستتبع دعمًا متبادلًا بين البابا، والحاكم العلماني (بما في ذلك الإمبراطور)، وبالتالي يشجع الفضائل المسيحية عن الحل وفعل الخير. لكن الحجة الأقوىٰ والأكثر واقعية هي أن البابوية المنخرطة في الشؤون العلمانية تكون أقلَ اهتمامًا بالشؤون الروحية.

(٢) قد تكون آمال دانتي عن إمبراطورية مستعادة قائمة علىٰ المحاولة، التي قام بها الإمبراطور هنري السابع (١٣٠٨-١٣١٣م) ليستعيد سلطة إمبراطورية في إيطاليا. فقد كتب عمله الأكبر **الملكية** Monarchia في هذا التوقيت، لكنه ليس واضحًا؛ ما إذا كان قد كتبه قبل أم بعد فشل محاولة هنري. انظر: مقدمة المحرر لـ

Dante, *Monarchy*, ed. trans. Prue Shaw (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), in series: *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, ed. Raymond Geuss and Quentin Skinner, x.

(3) Ibid., ix.

ولأسباب متشابهة للغاية، ويرفض كلاهما هذا الادعاء، ويؤكدان علىٰ مبدأ من شأنه أن يثبت أنه بالغ الأهمية في التطور اللاحق لنظرية الدولة الحديثة، وهو أن منشأ السلطة السياسية هو الذي يحدد شرعيتها، وليس غرضها أو غايتها[١]، ويواجه عمل جون الرئيسي في النظرية السياسية «**عن السلطة الملكية والبابوية** De potestate regia et papali» -والذي كتبه دفاعًا عن القضية الفرنسية ضد **بونيفاس الثامن**- حجة «**الغايات العليا**» للهيروقراطيين، ويرفضها، فبالنسبة **لجون** «**كل الولاية الكنسية روحية**»[٢]، وليست زمنية، ولا يعني ذلك إنكار تفوق هذه الولاية إلا أنه لا يستتبع أن تفوق الغايات يضفي الشرعية علىٰ سيادة السلطة السياسية، وفي مثال دنيوي لكنه معبّر يتسائل **جون**: «**من ذا الذي يجادل بأنه لكون معلمٍ ... أو مرشدٍ أخلاقي يقود ... إلىٰ غاية أنبل من طبيبٍ يهتم بغاية الصحة الجسدية الأدنىٰ يجب علىٰ الطبيب أن يخضع للمعلم في تحضير أدويته؟**»[٣]، والأهم من ذلك هو استدعاء **جون** للأصول التاريخية؛ إذ إن السلطة المَلكية سبقت الكهنوت (**أي الكهنوت المسيحي الحقيقي**)، وبالتالي لا يمكن القول إن هذه الأولىٰ مستمدة من السلطة الكهنوتية[٤]، وبالتالي يقول **جون**: «**السلطة الزمنية أعظم من الروحية في الشؤون الزمنية، ولا تخضع لها بأي شكل لأنها غير مستمدة منها، فكلاهما أصله المباشر هو قوة عليا واحدة ألا وهي الإله**»[٥]، وبالمثل يرفض جون الادعاءات ذات الصلة بتفوق البابا والكهنوت،

---

(١) لنقاش حول هذا التركيز الجديد علىٰ أصل الحكومة، باعتباره الأساس الحقيقي للشرعية السياسية، بدءًا من جون الباريسي، وتأثير طريقة التفكير هذه علىٰ منظري العقد، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، انظر:

Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*, 36-37.

(2) John of Paris, *On Royal and Papal Power*, 160.

(3) Ibid., 93.

(4) Ibid., Chap. 4.

يعترف جون بأن الملكوت والكهنوت نشأا في وقت واحد إذا ضمنّا أشكال الكهنوت الوثنية، ولكن هذه الأشكال هي أشكال رمزية تمامًا، فالكهنوت الحقيقي لم يبدأ إلا مع المسيح مما يعني أن الملكوت بمعناه الحقيقي قد سبق الكهنوت.

(5) Ibid., 93.

فمذهب السيفين الذي التجأ إليه **بونيفاس** في مرسومه Unam Sanctam ينكره جون باعتباره مجازًا إنجيليًا لا يمكن اتخاذه لإثبات أي شيء في عالم السلطة السياسية الحقيقي[١].

ولقد كانت هذه الأطروحة تقدمًا كبيرًا في الفكر السياسي القروسطي، وتعكس أثر العقلانية الأرسطية؛ إذ كان رفض التفكير المجازي المستند إلىٰ الإنجيل هو الخطوة الأولىٰ نحو نظرية سياسية عقلانية، وعلمانية تمامًا في النهاية إلا أن ذلك لا يعني أن التأويل الإنجيلي لم يعد مهمًا في النقاشات النظرية في فترة أوج القرون الوسطىٰ كما يثبت تفسير جون للمهمة البطرسية، وهو تأويل يجرّد الباباوية بشكل أكبر من ادعاءاتها السلطوية علىٰ الحكم الزمني، فوفقًا **لجون** تثبت قراءة صحيحة للنصوص الإنجيلية أن السيد المسيح أعطىٰ «**الروحي فقط إلىٰ بطرس، تاركًا الدنيوي إلىٰ قيصر، الذي أخذها مباشرة من الإله**»[٢].

وإذا كانت ثنائية **جون** من الناحية النظرية قد حررت السلطة الزمنية من الحكم البابوي، فإن إشكالية موضع السلطة السياسية، ومداها داخل كل من الملكوت والكهنوت لا تزال قائمة، وبالتالي علىٰ الرغم من أن جون يسلّم بأن السلطة الروحية للبابا هي من الإله، وفي هذا المجال وحده تنطبق المهمة البطرسية إلا أن ذلك لا يستتبع أن البابا ملك مطلق، فهو في الواقع يمثل الجسم الاعتباري للكنيسة بأكملها، وهذا الجسم -إما في شكل مجلس عام، أو مجمع الكرادلة كما يفضل **جون**- هو الذي ينبغي أن يسود في النهاية[٣]، واستخدم **جون**

---

(١) انظر المرجع السابق، ١٩٦-١٩٨. يشير جون إلىٰ ما سيبدو واضحًا لنا بعد ذلك، لكنه أقل وضوحًا للعقل القروسطي الغارق في أشكال التفكير المجازية بأن مجاز «السيفين» يمكن أن يعني العديد من الأشياء (كالعهد الجديد والعهد القديم مثلًا)، وبالتالي لا تمثل أساسًا كافيًا لتثبت أي شيء، ولا بالطبع ما أرادت الباباوية أن تثبته.

(2) Ibid., 115.

(٣) وهذا هو الوضع علىٰ الأقل فيما يخص مسألة تنازل البابا، فهنا يؤمن جون بأن مجمع الكرادلة يمكنه بشكل مشروع اتخاذ القرارات المطلوبة، وفي المسألة الأكثر خطورة التي تخص خلع البابا يجادل جون بأن المجلس العام للكنيسة هو الأكثر ملاءمة، لكن حتىٰ هنا يمكن لمجمع الكرادلة أن يكون كافيًا بما أنه قد جعل البابا ممثلًا للكنيسة بأكملها، فإنه يمكنه خلعه باسم الكنيسة كذلك. انظر: المرجع السابق: ٢٤٢-٢٤٣.

هذه الأفكار -المستمدة بوضوح من القانونيين الكنسيين الأوائل مع المفاهيم الأرسطية- للدعوة إلىٰ شكل من أشكال المَلَكية البابوية المقيّدة، والمخففة، بنوع من «**السيادة الشعبية**»(١)، ويمكن آنذاك وفي ظل ظروف معينة أن يتم عزل البابا من قبل جمعية تمثيلية كنسية ما كمجلس عام، وهذه بالتحديد هي إشكالية الانشقاق العظيم والحركة المجمعية اللاحقة.

ويجب إضافة أن **جون** يطبّق هذا المنطق نفسه علىٰ المَلَكية العلمانية، فأي نوع من السلطة المَلَكية معطىٰ من الله، ولكن عبر الشعب -وهي فكرةٌ أخرىٰ وضعها القانونيون الكنسيون والمدنيون-، وتعتمد في نهاية المطاف -من أجل شرعيتها- علىٰ القبول الشعبي(٢)، ومع ذلك: فعلىٰ عكس الكنيسة التي يعتقد **جون** أنها تتطلب زعيمًا واحدًا، ولا يجب أن يكون الحكم الزمني ملكيًا كما أشار أرسطو(٣)، وبالنسبة لعصر **جون** كانت إشكالية تنظيم الكنيسة وعلاقتها بالسلطة الزمنية أمرًا رئيسيًا، لكن بالنسبة لعصور لاحقة، كانت شرعية المَلَكيات القطرية الجديدة هي الأساسية، ومن ثمّ سيتم استيراد هذه الأفكار حول السلطة الكنسية، والحكم علىٰ الجدالات العلمانية الناتجة حول الدولة الحديثة.

وعلىٰ الرغم من أن **دانتي** كان يدافع -في عمله السياسي الرئيسي: «Monarchia»- عن إمبراطورية منفصلة عن الواقع بشكل مستمر إلا أنه يقدّم أطروحات هامة في الدفاع عن استقلال الحكم الزمني بطريقة لا تختلف عما قدّمه **جون** بما في ذلك رفض أشكال التفكير المجازية، والأهم من ذلك هو تحوله من «**الغايات العليا**» إلىٰ «**الأصول**» باعتبارها عاملًا يضفي الشرعية علىٰ الاستقلال السياسي للسلطة الزمنية، وهنا يتقدم بأطروحة مثيرة للاهتمام بوجه (خاص ضد)

---

(1) Morrall, *Political Thought in Medieval Times*, 91-92.

(٢) انظر:

Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought.*

وفقًا لتيرني قد تبدو نظرية القبول الشعبي غير متوافقة مع «الاعتقاد السائد بأن كل السلطة تأتي من الإله ... إلا أن القانونيين الكنسيين والمدنيين قد حضّروا الأرضية بالفعل لموقف -يتم التأكيد عليه بشكل شائع في بدايات النظرية الدستورية الحديثة- تأتي فيه السلطة من الإله عبر الشعب» (٤١).

(3) John of Paris, *On Royal and Papal Power*, 87. .

انظر الفصل الثالث لتحليل أكثر تفصيلًا للاختلافات التي يوضحها جون بين الكنيسة والحكومة العلمانية.

المراسميين الأكثر محافظةً، فهم يرتكبون مغالطة منطقية باستمدادهم تبرير الهيمنة البابوية من التقاليد الكنسية التي جاءت بعد تأسيس الكنيسة أصلًا[١]، وفي الواقع هم يسقطون في مغالطة تحصيل الحاصل: فالمراسيم البابوية تستخدم لإضفاء الشرعية علىٰ المراسيم البابوية، وكما يجادل «**دانتي**» يمكن إثبات أن سلطة الكنيسة ليست أصل السلطة الإمبراطورية، بالتالي: لا يمكن لشيء أن يكون سبب قوة شيء آخر إذا كان هذا الأخير يعمل بشكل كامل عندما كان الأول غير موجود أو لا تأثير له، وبما أن الإمبراطورية كانت تمتلك سلطتها كاملة في وقت لم تكن الكنيسة موجودة فيه أو لا تأثير لها إذن الكنيسة ليست أصل سلطة الإمبراطورية[٢].

لكن علىٰ الرغم من تأييد **دانتي** لإمبراطورية عالمية مستقلة عن البابوية لا يشير إلىٰ وجوب خضوع الكنيسة لإملاءات الإمبراطور أو الحكم العلماني، فهذه الفكرة ستأتي بعد ذلك، ولن تتطور بشكل كامل إلا بعد صياغة نظرية صريحة عن السيادة في أوائل العصر الحديث، وهو مفهوم غريب عن **دانتي** بقدر غرابته عن أي مفكر قروسطي آخر، ومع ذلك فإن الحكم الذاتي الكامل للإمبراطورية ولتفوقها في الشؤون السياسية كان ممكنًا فقط مع الفصل الكامل بين الملكوت الإمبراطوري regnum-imperium والكهنوت أي النهاية الفعلية للجمهورية المسيحية[٣].

كان هذا يحدث بالفعل في الواقع ليس بإمبراطورية ناهضة كما تخيل **دانتي**، ولكن بالدولة القطرية، والقومية الناشئة، وكان المطلوب هو مفكر يمكنه أن يتصور النظام السياسي الناشئ بهذه الشروط الجديدة، واقترب **مارسيليوس البادوي** أكثر من أي مفكر قروسطي متأخر من القيام بذلك.

---

(1) Dante, *Monarchy*, 67-68.

(2) Ibid., 87.

(٣) حتىٰ دانتي رغم كل شيء يبدو غير قادر بشكل كامل علىٰ تجاوز هذه الافتراضات الكامنة في الجمهورية المسيحية، ففي كلماته الختامية في الفصل الأخير من كتابه **الملكية** Monarchy يوضح دانتي -بكلمات ظلت مثيرة للجدل حتىٰ يومنا هذا- وأنه بطريقة لم يعرّفها أبدًا يخضع الأمير الروماني للكاهن الروماني الأعظم «بما أن سعادته الأرضية بمعنىٰ أو بآخر تتجه نحو السعادة الأبدية»

(Dante, *Monarchy*, 94).

ومما لا شك فيه أنه المفكر السياسي الأكثر أهمية وابتكارًا في أواخر العصور الوسطىٰ إذ يقوم في كتابه «**مدافع عن السلام** Defensor Pacis» بسد الفجوة بين العصور الوسطىٰ والحديثة، ويجمع مارسيليوس الجوانب الاستشرافية لكلٍ من **جون الباريسي ودانتي** إلا أنه يتجاوزهما إلىٰ حد كبير لدرجة أنه في بعض الأحيان يصعب اعتباره إلا منظرًا حديثًا، وإنه ليس كذلك علىٰ الرغم من أن لدىٰ **مارسيليوس** الكثير مما يمثل نذيرًا بالتطورات النظرية الحديثة، ولا شك في أن إسهاماته النظرية آذنت بالزوال النهائي للجمهورية المسيحية.

ويعتبر أهم شيء في تحليل مارسيليوس كما عند **جون ودانتي** هو رفضه لأي فكرة تنص علىٰ أن الغاية الأسمىٰ للمجال الروحي تحمل معها مزاعم مشروعة من قبل البابوية للسيطرة السياسية علىٰ كل العالم المسيحي إلا أن أطروحة **مارسيليوس** تتجاوز ما فعل هذان المفكران أو ما استطاعاه، فعند **مارسيليوس** خضعت الكنيسة بالكامل -للسلطة الزمنية- للدولة الناشئة، ومع ذلك ليس هذا الاستنتاج هو ما يميز **مارسيليوس** باعتباره المفكر الأكثر راديكالية في عصره، بل الطريقة المبتكرة بالكلية التي وصل بها إلىٰ ذلك -هو أرسطي بالطبع- ولذلك ظل قبل-حداثي في تفكيره لكنه أرسطي علماني تمامًا. إنه رشدي يوظف أرسطو بطريقة جديدة تمامًا.

أمابالنسبة **لمارسيليوس** لا تكتسب الدولة القطرية الناشئة شرعيتها علىٰ أساس علتها الغائية **[أي ما يوجد الشيء لأجله]**، وإنما بسبب علتها الفاعلية **[أي ما يوجد الشيء بسببه]**[1]، وبما أن العلة الغائية شكلت الغرض النهائي للشيء عند أرسطو كان ذلك بالنسبة إليه وللمفكرين القروسطيين من **توما** فصاعدًا هو ما

---

(١) لنقاش حول أهمية هذا الانتقال من علة غائية إلىٰ علة فاعلية في إضفاء الشرعية علىٰ الدولة، انظر: مقدمة المحرر لـ

Marsilius of Padua, *Defensor Pacis*, ed. trans. Alan Gewirth (Toronto: University of Toronto Press, 1980), xxxvii.

ولا يعني ذلك أن مارسيليوس لم يكن لديه (مفهومٌ) عن غاية الدولة النهائية. بالتأكيد لديه (انظر: Discourse I, Chap. IV) ويتبع أرسطو جوهريًا في هذا الجانب، ولكن يركز في الوقت ذاته علىٰ حاجة أي دولة لسلطة قسرية كي توجد (والتي يشير لاحقًا إلىٰ أنها الحكومة والتي تمثل العلة الفاعلية =

يعرّف الشرعية الجوهرية للدولة، والعلة الغائية للدولة هي الحياة «**الجيدة**» **(العقلانية من الناحية الأخلاقية)**، وهي بذلك تشكل أسمىٰ غاية للنشاط البشري في هذا العالم. كانت مشكلة المفكرين القروسطيين التقدميين أنّ هذا العالم تتجاوزه حقيقة روحية عليا يزعم الهيروقراطيون أنها تضفي الشرعية علىٰ التفوق البابوي حتىٰ علىٰ السلطة الزمنية، وهو زعم بلغ أوجه في مرسوم بونيفاس «Unam Sanctum»، وعلىٰ الرغم من أن المفكرين القروسطيين المتأخرين **كجون الباريسي ودانتي** استطاعوا إثبات أن الغاية العليا التي تمثلها الكنيسة لا تُتَرجم منطقيًا إلىٰ تفوق سياسي إلا أن الاستخدام المستمر للغائية الأرسطية جعل من إضفاء الشرعية علىٰ النظام الزمني المستقل بشكل كامل، عن الهيراركية الكنسية أمرًا صعبًا، وقد أزيلت الصعوبة بشكل نهائي بإضفاء الشرعية علي الدولة من خلال علتها الفاعلية، فعند أرسطو العلة الفاعلية لشيء ما هي: ما يؤدي مباشرة إلىٰ وجودها؛ أي «سبب وجودها المباشر»، وفي حالة السلطة الزمنية -الدولة القطرية الناشئة لدىٰ **مارسيليوس** التي أطلق عليها civitas أو regnum- العلة الفاعلية هي الحكومة التي تحافظ من خلال فرض القانون القسري علىٰ السلام اللازم لنظام سياسي مستقر، ومن ثم للوجود البشري[1].

يفهم من هذه الشروط أن السلام لا يمكن أن يقوم مع حكومات متعددة تمارس سلطة قسرية، وهي ربما حقيقة بدهية لمواطن الدولة الحديثة إلا أنها لم تكن واضحة تمامًا لمن عاش لقرون عدة تحت سلطات متعددة[2]، ولذلك فإن مطالبات البابوية بشمولية السلطة plentitudo potestatis أي بسلطة سياسية قسرية علىٰ الحكام الزمنيين لا يمكن الإبقاء عليها بغض النظر عن العلل الغائية، أو الغايات القصوىٰ، وتصبح هذه الطبيعة الراديكالية الأصيلة لتحليل **مارسيليوس**

= للدولة)، وفي الحقيقة العلة الفاعلية بالنسبة لمارسيليوس أساسية: بمعنىٰ أن العلة الغائية ستصبح مجرد مثالٍ بدونها. انظر لعلل أرسطو الأخرىٰ عن الدولة (المادية والصورية)، انظر:

Discourse I, Chap. VII.

(1) Ibid., Discourse I, Chap. XV.

(2) Ibid., Chap. XVII, 80-86.

أكثر وضوحًا في نظريته المصاحبة عن القانون، فالقانون (Lex) أصبح الآن شرعيًا لا علىٰ أساس توافقه مع بعض المعايير الأخلاقية التي تتجاوزه **(كالشريعة السماوية والقانون الطبيعي)**، أو لأنه صدر من قبل سلطة ثيوقراطية، وبذلك صار مقدسًا **(كالقانون الروماني والكنسي)**، بل لأن القانون الآن قادر علىٰ فرض طاعة قسرية[١]، وبالتالي يعرّف القانون الآن باعتباره إرادةً **(أي قوة قسرية)** وليس حكم منطق أخلاقي[٢] مما يعني -و**مارسيليوس** صريح في ذلك- أنه حتىٰ القوانين **«الظالمة»** لا زالت تحتفظ بطابعها باعتبارها قانونًا؛ وتظل شرعية بغض النظر عن استقامتها الأخلاقية[٣].

وعلىٰ الرغم من أن هذا قد يبدو مشابهًا لنظرية القديس **أوغسطين** عن القانون، بل عن الدولة أيضًا إلا أن هناك فرقًا أساسيًا بين الاثنين، فالقديس **أوغسطين** يبني آرائه علىٰ الخطيئة البشرية؛ **ومارسيليوس** يبنيها علىٰ استقصاء علماني محض لعلة الدولة الفاعلة.

وكانت نتيجة هذا الاستدلال هي خضوع الكنيسة -أي البابوية- الكامل لسلطة الدولة القطرية الناشئة، وبما أن القانون يعرّف الآن ببساطة باعتباره الإرادة السياسية، والقوة القسرية، فإن الكنيسة ليس لها أي دور في الشؤون الزمنية لأن الدولة الناشئة وحدها تملك السلطة القسرية، ولا تزال حياة الروح نهاية أعلىٰ، وغايةً نهائيةً للوجود البشري قطعًا، لكنها لا تمد البابا والمؤسسة الكنسية بأي سلطة قسرية، فسلطتهم تظل روحية محضة، وهو ما يشير **مارسيليوس** -كما فعل

---

(١) رغم الرؤية الأرسطية الأساسية، وكذا الرؤية القروسطية المتأخرة، التي ترىٰ أن القانون هو حكم العقل الأخلاقي، يعمل مارسليوس علىٰ تضمين أرسطو في تعريفه للقانون، باعتباره «إرادة قسرية». انظر:
ibid., Chap. X, 36.

(٢) رغم أن مارسيليوس يعرّف القانون من زاوية القسر، يجادل مورال، بأنه يحتفظ بالتركيز القروسطي علىٰ صفته الأخلاقية، انظر:

Morral, *Political Thought in Medieval Times*, 111.

(3) Marsilius, *Defensor Pacis*, Discourse I. Chap. X, 36..

يكتسب القانون شرعيته عند مارسيليوس، حتىٰ لو كان معيبًا أخلاقيًا، إلا أن القانون المثالي ينبغي أن يمتثل إلىٰ مبادئ العدالة.

جون الباريسي قبل ذلك- إلىٰ اعتباره فحوىٰ المهمة البطرسية لأن «**السيد المسيح لم يعطِ للقديس بطرس، أو لأي رسول آخر أي قوة غير القوة الملزمة لنسبة الآثام للرجال وتحريرهم منها**»[١]، وبالفعل يجرد **مارسيليوس** البابوية من أي ادعاء بالولاية القسرية علىٰ السلطة الزمنية حتىٰ إن المسائل الروحية عندما تصبح مسائل قانونية ترجع إلىٰ الدولة، فمثلًا معاقبة المهرطقين «**لا تعود إلا إلىٰ الحاكم بسلطة المشرّع البشري، وليس إلىٰ أي كاهن أو أسقف حتىٰ وإن كان القانون الإلهي هو الذي تم الإجرام في حقه**»[٢].

وبإضفاء الشرعية علىٰ السلطة الزمنية من خلال علة أرسطو الفاعلة بدلًا من العلة الغائية، وبالاقتران مع القانون القائم الإرادة القسرية بدلًا من المنطق الأخلاقي، وضع **مارسيليوس** -أخيرًا- الأساس النظري لمزاعم الدولة القطرية الناشئة بالسلطة السياسية العليا، وهذا في حد ذاته سيشكل ابتكارًا جذريًا في الفكر السياسي القروسطي المتأخر، إلا أنّ **مارسيليوس** يتسم بنفس القدر من الجِذرية في تصوره لموضع السلطة العليا، وهو تصور يعزز من ادعاءات الدولة، فبالنسبة **لمارسيليوس** تكمن كلُ السلطة في الشعب بأسره، وبذلك، تقوم السلطة علىٰ القبول، وهو مبدأ يطبقه علىٰ الملكوت والكهنوت كليهما، ويجب علىٰ الناس سواء باعتبارهم جسدًا كاملًا من المواطنين، أو جسدًا كاملًا من المؤمنين أن يقبلوا أي حكم عليهم، وهو قبول يمكن إلغاؤه علىٰ عكس القانون الروماني القديم[٣]، وباختصار: يدعو **مارسيليوس** إلىٰ شكل من أشكال الحكم الجمهوري في كل من الكنيسة والدولة الناشئة، ومما لا شك فيه أنه لا يتوقع من الشعب بأكمله أن يحكم بالفعل -بنفس قدر عدم توقع ذلك في الديمقراطية الحديثة- بل مجرد أن يحتفظ بالسلطة النهائية، وهي فكرة ستُعرف فيما بعد بمبدأ السيادة الشعبية.

---

(1) Ibid., Discourse II, Chap. XXIX, 405.

(2) Ibid., Chap. X, 178.

(3) Ibid., Discourse I, Chap. XV, Discourse II, Chap. XXI.

وفي الدولة؛ يشكل الشعبُ بأكمله، أو «**الجزء الترجيحي**» فيه (pars valentior) المشرّعَ البشري الذي ينتخب الحكومة، وعلىٰ الرغم من أن الحكومة تحكم إلا أنها لا تفعل ذلك إلا بقبول المشرع البشري الذي يمثل في تحليل **مارسيليوس** العلة الفاعلة للحكم **(في حين أن الحكومة هي العلة الفاعلة للنظام المدني، فإن المشرع البشري هو في الواقع العلة الفاعلة لجميع أجزاء الدولة، ومن ثم للقانون نفسه)**[١].

ينطبق النموذج نفسه علىٰ الكنيسة باستثناء أن المشرّع هنا هو جسم المؤمنين بكامله، أو الجزء الترجيحي الذي ينتخب مجلسًا عامًا، ويعين المجلس المسؤولين الإداريين **(القساوسة والأساقفة بمن فيهم البابا)**، وله السلطة الكاملة، والنهائية بشأن جميع المسائل المتعلقة بالعقيدة والإدارة المناسبة للكنيسة، والفرق الوحيد بين هذا ونموذج الدولة هو أن الإله بدلًا من المشرع المؤمن الذي هو العلة الفاعلة للكنيسة، ولكن من حيث الحكم الجمهوري، فهما متساويان، وعلىٰ الرغم من أنه ستكون قراءةُ **مارسيليوس** في هذه المرحلة المبكرة من التحول إلىٰ العالم الحديث باعتباره صاحب نظرية حديثة في الحكم الديمقراطي أمرًا خاطئًا، إلا أنه لن يكون خطأ أن نعترف بالمدىٰ الذي بلغه في هذا الاتجاه، فمثلًا تم سحب نظرية السيادة الشعبية الكامنة، وإن لم تكن جديدة -إذ إن **المراسميين** قد طوروها بالفعل- إلىٰ استنتاجات أكثر راديكالية مما كانت عليه قبل **مارسيليوس**، فالشعب الآن هو المصدر الوحيد للسلطة الزمانية، والروحية علىٰ حد سواء، وقبول الحكم في كل من الكنيسة والدولة قابل للإلغاء، وعلىٰ الرغم من أن **مارسيليوس** لا ينكر المصدر الإلهي النهائي للسلطة السياسية، إلا أنه يجادل

---

(١) انظر لنقاش كامل عن العلة الفاعلية لمختلف أجزاء الدولة:

ibid., Discourse I, Chap. XV.

يميز مارسيليوس في هذا الفصل بين العلة الفاعلية «الأساسية» (المشرّع البشري)، والعلة الفاعلية «الثانوية» (الحكومة) (٦٢). ولنقاشه حول المشرع باعتباره العلة الفاعلية للقانون، انظر:

Chap. XII, 45.

كالمراسميين بأن الإله يتحدث عبر الشعب[١]، وصحيح أنه يضفي الشرعية علىٰ سلطة «**الجزء الترجيحي**» من الشعب بأكمله لكنه يعتقد أن هذا الجزء الترجيحي يشمل معظم المواطنين لأنه يرىٰ أن الشخص العادي قادر تمامًا علىٰ تحمل المسؤولية السياسية، وأنه ضمان لفعالية القانون وشرعيته[٢]، فالجزء الترجيحي هو في الواقع مجرد تأكيد لمبدأ حكم الأغلبية، وبينما يعترف **مارسيليوس** بشرعية أشكال مختلفة للحكم بما فيها المَلكية، فإنه يؤيد نظامًا انتخابيًا لاختيار الحاكم أو الحكام، ومع ذلك لا زالت **جمهورانية مارسيليوس** غير حديثة تمامًا، وهذا واضح بالتأكيد فيما يتعلق بمدي سلطة الدولة لأنه -في الواقع- نقل إلىٰ الشعب السلطة القسرية التي طالبت بها البابوية، وأصبحت «**شمولية السلطة**» البابوية لا تقل في إطلاقيتها عندما تمارس من قبل الشعب[٣]، ولهذا السبب -إلىٰ حد ما- فسر البعض **مارسيليوس** باعتباره مدافعًا عن الاستبداد علىٰ الرغم من الزخم الجمهوري لأطروحاته[٤] إلا أنه يجب أن نتذكر أن النظرية الحديثة للحقوق لم

---

(١) انظر: مقدمة المحرر للمصدر السابق liv-Iv لتحليل رؤىٰ مارسيليوس للمصدر الإلهي للسلطة السياسية المعبر عنها عبر إرادة الشعب.

(٢) انظر:

ibid., Chaps XII, XIII.

(٣) انظر: مقدمة المحرر للمصدر السابق، liv-lv.

(٤) انظر المرجع السابق. يجادل جيويرث أن مفهوم مارسيليوس عن السلطة السياسية هو غير مقيّد في نهاية المطاف، وأن «نظرية السيادة الحديثة في شكلها الأكثر تطرفًا لدىٰ هوبز وروسو مستمدة من مارسيليوس» .(lix) وفي الوقت نفسه، يؤكد جيويرث أن تركيز مارسيليوس علىٰ القوة القسرية باعتبارها أساس الدولة لا ينفي جمهوريته (xxxiii-xlv) أو ليبرتاريته. (lx-lxi) والحقيقة أن مارسيليوس قد فُسّر باعتباره تسلطيًا وليبرتاريًا في الوقت نفسه (lx) باختلاف الجانب الذي تركز عليه في نظريته السياسية. ولنقاش حول النزاع المدرسي حول هذه المسائل، انظر:

Morrall, Political Thought in Medieval Times, 112-113.

يجادل مورال بأن ترجمة جيويرث وتفسيره لمارسيليوس الذي يعترف بأن دور «الجزء الترجيحي» في تشريع القانون يشمل الغالبية العظمىٰ من المواطنين، يثبت أن جمهورانيته أصيلة. لكن الإشكالية هنا ليست فيما إذا كان مارسيليوس قد أعطىٰ قوة حقيقية للأقلية أم لا، مما يقوّض عناصر فكره السياسي الجمهورية الشعبية. لكن إن كان «الجزء الترجيحي» نفسه ديمقراطي تسقط الإشكالية. لكن إمكانية =

تكن قد تمت صياغتها بعد، وأنه بالنسبة للمفكرين القروسطيين المتأخرين **كمارسيليوس**، فإن موضع السلطة كان قضية أهم بكثير من مداها، وعلاوة علىٰ ذلك كان **مارسيليوس** متمسكًا بالرؤية القروسطية التي تقضي بأن «**الشعب**» يشكل كلًا اعتباريًا لا مجرد مجتمع من الأفراد يمتلكون حقوقًا أصيلة، ومن ثم لا تتم ترجمة حق المجتمع علىٰ الفور إلىٰ حقوق الفرد في مقابل الدولة[١].

وإنّ ما يفتقده الفكر السياسي **لمارسيليوس** في النهاية هو ما يفتقده كل الفكر السياسي القروسطي ألا وهو نظرية صريحة عن السيادة، ومع ذلك حتىٰ في هذه الحالة يتطلع إلىٰ الأمام كما في كل جوانب فكره، ويرسي الأساس لتطوير مستقبلي، فلا شك أن إضفاء الشرعية علىٰ نظام حكم موحد تحكمه سلطة زمنية لتحقيق جميع الأغراض العملية يمثل العاملَ الرئيسي في هذا الصدد، وكذلك أيضًا كان تصوره للقانون باعتباره «**قانون دولة**» تمت إضفاء الشرعية عليه بشروط قسرية، وهو مفهوم سيشكل فيما بعد الطابع الأساسي للنظرية الحديثة عن السيادة، وعلاوة علىٰ ذلك يميز **مارسيليوس** الدولة الناشئة عن الحكومة معترفًا بأن شكل الحكومة لا صلة له بوجود الدولة[٢]، ويظل المشرع البشري هو السلطة العليا بصرف النظر عن شكل الحكومة.

= تسلط الشعب علىٰ الرغم من الشكل الجمهوري لنظام الحكم -فيما سيُعرف لاحقًا بـ «استبداد الأغلبية»- هو أمر لا يمكن تجاهله بسهولة. فمبدأ السيادة الشعبية لا يستبعد نفسه أشكال الحكم السلطوية.

(١) لنقاش حول اعتبارية مارسيليوس وتبعاتها المحتملة المطلقة، والمناهضة للفردانية، انظر: مقدمة المحرر لـ

Marsilius, *Defensor Pacis*, xli-xlii.

(٢) لا يميز مارسيلويس بين الحكومة والدولة فحسب، وإنما يفهم أن مناصب الحكومة تشكل مصدرًا واحدًا للسلطة، وبالتالي في تأكيده علىٰ أنه يمكن لحكومة واحدة فقط أن توجد لا يقع في المغالطة المنطقية التي وقع فيها المفكرون القروسطيون الأوائل في افتراض أن المَلَكية وحدها يمكنها تشكيل السلطة العليا أي في تأسيس حكومة بما سيُعرف لاحقًا باسم السلطة السيادية. بالنسبة لمارسيليوس تظل حكومة الكثرة (كالدولة/ المدينة) وحدة واحدة بالنسبة «للمنصب» بغض النظر عن عدد الأشخاص المشاركين في الحكم، انظر:

Discourse I, Chap. XVII, 80-81.

وكذلك كان التميز الأهم موجودًا لدىٰ **مارسيليوس** أي التميز بين الدولة والمجتمع، وإن لم يكن بالطريقة الواضحة والخالية من الغموض، المطلوبة لنظرية شاملة عن دولة سيادية وغير مشخصنة، وكما سنرىٰ، فإن هذا التمييز يتطلب أن يتم النظر إلىٰ المجتمع لا باعتباره كيانًا اعتباريًا **(باعتباره «جسمًا روحانيًا للكومونولث»)**[١]، بل باعتباره مجموعةً من الأفراد الذين يقبلون باعتبارهم أفرادًا لسلطةٍ سياديةٍ ما، ومن المؤكد أن هناك مفارقة تكمن في ذلك؛ إذ إن تطوير النماذج الاعتبارية العضوية هو ما أدىٰ في البداية إلىٰ تصور أكثر عمومية لنظام الحكم، ومع ذلك ستُرفض هذه النماذج علىٰ المدىٰ الطويل في تطوير نظرية حديثة قبولية-تعاقدية للدولة، ومع ذلك لا شك في أن **مارسيليوس** قد تجاوز سابقيه في القيام بهذه التمييزات الحاسمة، وأن إرهاصات النظريات الحديثة للسيادة والدولة غير المشخصنة كانت حاضرة عنده، وبذلك كان **مارسيليوس** معبرًا عن توجهٍ أعم في الفكر القروسطي المتأخر إذ بدأ في النظر إلىٰ المفاهيم السياسية بطرق غير مشخصنة بشكل متزايد، فنحن نلاحظ تحولًا من المفهوم الفيودالي للسلطة السياسية، باعتبارها ملكية خاصة **(اللوردية، أو المجال الخاص)** إلىٰ مفهوم أكثر عمومية، مفهوم يحكم فيه الملك **(أو البابا) «جسمًا سياسيًا»** اعتباريًا، وليس مجرد ملكية شخصية، وبذلك يبدأ تصور الحاكم نفسه ليس باعتباره مجرد شخص يحمل سلطة، ولكن باعتباره تجسيدًا لمفهوم أكثر تجريدًا للسلطة العامة التي تتجاوز شخصه، فمفهوم **«جسدي الملك» (الجسم الطبيعي والجسم السياسي)** كما تم تصوره فيما بعد العصور الوسطىٰ -وصدر كتابٌ في الموضوع تحت هذا العنوان- كانت جذوره في الفكر القروسطي[٢]، وحتىٰ رمزية السلطة تبدأ في التحول لاستيعاب المفهوم الناشئ للملك باعتباره

---

(١) وصف القديس بول الكنيسة باعتبارها «جسد المسيح»، وأصبح تمييزها باعتبارها «جسد المسيح الروحاني» شائعًا في القرن الثاني عشر.، وبحلول منتصف القرن الثالث عشر، توسعت العبارة لتشمل «جسد الكومنولث الروحاني» وهو مؤشر علىٰ كيف كان تأثير التطورات الثيوقراطية داخل الكنيسة شديدًا علىٰ المفاهيم الناشئة عن الدولة والسلطة العلمانية. انظر:

Brian Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*, 20.

(2) Ernst H. Kantorowicz, *The Kings Two Bodies: A Study In Mediaeval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

شخصية عامة، فالملك الذي كان يومًا ما رمزًا للسلطة المشخصنة أصبح بشكل متزايد تجريدًا للسلطة العامة متجسدةً في الحاكم[١]، وبصورة أعم، فإن مفهوم الولاية برمته (jurisdictio) الذي أشار في البداية إلىٰ ادعاءات مختلف الحكام في الملكوت والكهنوت أصبح بشكل متزايد ادعاءً للسلطة غير المشخصنة علىٰ بعض المجالات العامة[٢].

وقد لعبت جميع هذه الأفكار والتوجهات دورًا في الحركة المجمعية التي نشأت نتيجة الانشقاق العظيم، فوجود عدد من الباباوات في وقت واحد **(إذ كان هناك لفترة قصيرة ثلاثة يطالبون بكرسي القديس بطرس)** استدعىٰ حلًا من قبل مجلسٍ عامٍ للكنيسة، ولكن وجود مثل هذا المجلس أثار الإشكالية الصعبة الخاصة بموضع السلطة العليا داخل الكنيسة: وهي هل يكمن في البابوية أم في المجلس؟ وللأمر معنىٰ واحد، تعني ضمنًا حقيقةً: أن مجلس الكنيسة كان عليه أن يحدد أي الباباوات هو الشرعي تفوقَ المجلس، ولكن معظم المجمعيين لم يرغبوا في الذهاب إلىٰ هذا الحد، وليس بقدر **مارسيليوس** بالتأكيد، واستقر كلا المجمعين الكبيرين اللذان اجتمعا **مجمع كونستانس** (١٤١٤-١٤١٨م)، **ومجمع بازل** (١٤٣١-١٤٤٩م) علىٰ تأويل أكثر محدودية لسلطة المجلس.

---

(١) لقد كُتِب الكثير -وبحق- عن نزع الطابع الشخصي عن الملك، وعند فهم الملك بصورة غير مشخصنة -كما تم التعبير عنه في المقولات الشائعة والمتناقضة مثل: «مات الملك ... يحيا الملك»- يصبح مفهوم الدولة غير المشخصنة قريبًا، وربما المثال الأكثر مفارقة -لكن الأكثر توضيحًا لفهم الملك بشكل غير مشخصن، مع الاعتراف بالبعد الإنساني- علىٰ «جسدي الملك» هو توصيف كانتوروفيتز لحفل التتويج حيث الصيغة هي «أنا أتوجك علىٰ نفسك»، المرجع السابق: ٤٩٥. انظر لتحليل المفاهيم الرئيسية المرتبطة بالملك غير المشخصن، كفكرة الحاكم باعتباره شخصية عامة، والتمييز بين الشخص والمنصب، ومفهوم السيادة غير المشخصنة، انظر:

Black, *Political Thought in Europe*, 189-190.

وبالنسبة لبلاك، يدل مفهوم الملك غير المشخصن أن مفهوم الدولة نفسه كان مضمنًا في الوعي السياسي القروسطي.

(٢) انظر:

Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*, 30-34.

ويجادل تيرني أن مفهوم السيادة الحديث كان مضمنًا في معنىٰ الفقه القانوني الناشئ، باعتباره «سلطة الحكم بشكل عام».

وإنّ تاريخ الحركة المجمعية هو موضوع في حد ذاته، ولا يمكن أن نعطيه حقه كاملًا هنا، ويكفي القول بأن المفكرين المجمعيين كانوا يقومون بالفعل علىٰ أرض قد تم تمهيدها بالفعل بتوسيع، وتعديل الحجج التي طرحت قبل فترة طويلة من الأزمة التي يواجهونها الآن من قِبل قانونيي الكنيسة عبر **أرسطو ومارسيليوس**، ولا يجب أن يُستغرب من عدم قدرتهم علىٰ القطيعة النهائية مع الافتراضات السياسية القروسطية، والمثل العليا للجمهورية المسيحية التي كانت تحتضر بالفعل، وأن تتوقع من الرجال حينذاك أن يدركوا الواقع السياسي الناشئ بشكل كامل هو أمر غير منصف، ولا طائل من ورائه كأن تتوقع من المفكرين السياسيين المعاصرين أن يمتلكوا ذاك الفهم السياسي **[القروسطي]**، فتاريخ الفكر السياسي الغربي بأكمله يؤكد أن الوعي السياسي هو انعكاس غير كامل للشكل الحالي لنظام الحكم، وأن النظرية السياسية وفهم الوقائع السياسية الجديدة يتقدمان في أحسن الأحوال ببطء، وبعبارات مباشرة لم تُحدث حركة المجمعيين فارقًا يذكر، فقد فشلت الحركة، واحتفظت البابوية بادعاءاتها بالاستبداد الملكي داخل الكنيسة علىٰ الرغم من أن تأكيدها علىٰ التفوق الزمني كان يتم تحديه بواسطة ملوك الدول القطرية الناشئة، وأن تأثير المجمعيين علىٰ المدىٰ الطويل كان عميقًا، سواء في فشلهم أو في نجاحهم، وكان فشلهم في إصلاح الكنيسة سببًا مباشرًا لحركة الإصلاح، وهي حركة كانت حاسمة في التشكيل المبكر للدولة الحديثة، وقد أدىٰ نجاحها في صياغة نظريات القبول، والتمثيل، والتصورات العمومية للسلطة السياسية المتطورة بالفعل إلىٰ نشوء نظريات للحكم من شأنها أن تشكل فيما بعد هيكل الدولة المبكرة.

وبالفعل هذه النظريات هي التي شكلت الإسهام الحقيقي لفترة أوج العصور الوسطىٰ في مفهوم الدولة الحديثة، وليست أية نظرية صريحة للسيادة، وزوّد المجمعيون -والقانون الروماني بأكمله، والقانون الكنسي، والفلسفة السياسية الأرسطية من حيث استمدوا أفكارهم- المفكرين اللاحقين بنماذج لهياكل الحكم التي سبقت نظرية السيادة الحديثة، ومن المفارقات أن العصور الوسطىٰ أورثت للعالم الحديث مفهومًا لهيكل الدولة الحديثة قبل أن يكون لديها أي فكرة حقيقية عن الدولة بهذه الصفة.



الفصل الخامس
صنع اللفياثان

لا يمكن في النهاية فهم الابتكارات النظرية في فترة أوج العصور الوسطىٰ في إطار الإشكاليات المحددة التي أدت إليها فقط، فبالنسبة للمفكرين القروسطيين كان المهم هي المشاكل الآنية التي واجهوها: في العلاقة بين الملكوت والكهنوت، وتفوق البابا، أو الإمبراطور، أو الملك القُطري، وموضع السلطة داخل الكنيسة، أو نظام الحكم الزمني بيد أن هذه المسائل، والردود النظرية عليها كانت انعكاسًا للتغيرات الاجتماعية، والسياسية العميقة التي تحدث داخل المجتمع القروسطي، فبطرق عديدة، كانت تظهر هياكل سياسية محلية جديدة أثرت في تطور الفكر القروسطي المتأخر، وقد تكون مفاهيم القبول قد استُمدت رسميًا من مصادر القانون الروماني إلا أنها كانت بالفعل متأصلة في العقد الفيودالي نفسه، واستوت في نهاية العصور الوسطىٰ، وعلىٰ الرغم من أن نظرية الكيان الاعتباري كانت مستُمدة أيضًا من القانون الروماني إلا أنها تعكس علىٰ مستوىٰ أعمق البنية التنظيمية المتنامية للمجتمع التي بدأت في التشكل علىٰ هيئة نقابات، وهياكل مؤسسية أخرىٰ، لكن الأهم من ذلك هو تدهور الفيودالية، والنمو المناظر للمدن التي ستؤدي دورًا حاسمًا في ظهور الدولة الحديثة، وبذلك يتكرر نمط تاريخي شائع، فالدول القديمة، والكلاسيكية أيضًا كانت مدنًا تحولت إلىٰ دول، وبصفة عامة كانت المدينة القروسطية خارجةً علىٰ النظام الفيودالي للعلاقات السياسية المشخصنة، وبالتالي أنشأت نظامها الإداري الخاص الذي أكدت به استقلال المدينة عن السيطرة الخارجية، وفي بعض الحالات أصبحت

المدن دولًا في ذاتها، وعلىٰ الأخص في إيطاليا وألمانيا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، فقد نافست العُصبة الهانزية التي كونتها المدن الألمانية الممالك القومية الناشئة لفترة من الزمن، والأهم من ذلك فيما يخص نظرية الدولة الحديثة هو تطوير المفاهيم «**الجمهورية**» للحكومة، وخاصةً في الدول-المدن الإيطالية[1]، ولقد بُثت الحياة في هذه الأفكار داخل المدينة، وبالتالي أكدت المُثل العليا لرؤية للحكم أكثر انفتاحًا وديمقراطية والتي كان يتم التعبير عنها منذ القرن الثاني عشر، وبذلك لعبت دورًا في التطور اللاحق لنظرية الدولة الحديثة، وإن لم تقم بذلك علىٰ الفور، والأهم من ذلك أنّ المدن القروسطية المتأخرة قد أنتجت نظامًا طبقيًا جديدًا سيشكل الأساس السوسيولوجي للدولة الحديثة، ولقد تصلبت أشكال التراتب الطبقي الفيودالية القديمة في الإقطاعات المحددة قانونًا، وبدأت طبقات جديدة في الظهور، وخاصةً «**الطبقة الثالثة**»، أو البرجوازية المدينية[2]، وتكمن مصالح هذه الطبقة في اقتصاد نقدي متنامٍ في التجارة، والأعمال المصرفية، والصناعة تستند عليه الدولة الحديثة، وليس في البنية الاقتصادية، والسياسية الفيودالية، وبالطبع يختلف **دور البرجوازية** في دعم الدولة القطرية الناشئة حسب الظروف.

ففي فرنسا، وإنجلترا كانوا مؤيدين لمحاولة الملك إنشاء دولة قطرية وقومية أما في إيطاليا، وألمانيا، فقد أيدوا استقلال دولة -المدينة-[3]، لكن علىٰ المدىٰ

---

(١) هناك الكثير من الأدبيات التي تتناول الدول-المدن الإيطالية في عصر النهضة، وتطور المثل الجمهورية. للاطلاع علىٰ مدخل جيد لهذه المواضيع، انظر دراسة بوركهارت الكلاسيكية:

Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, v. I (New York: Harper & Row Publishers, 1958).

كذلك:

Lauro Martines, *Power and Imagination: City-States in Renaissance Italy* (New York: Vintage Books, 1980).

(٢) انظر من أجل تحليل موجز لكن مهم لتشكيل نظام الطبقات الثلاثي الحديث من النبلاء ورجال الدين والبرجوازية:

Bernard Guenee, States and Rulers in Later Medieval Europe, trans. Juliet Vale (Oxford: Basil Blackwell, 1985), 157-170.

(٣) باختصار أيدت البرجوازية كل ما كان في مصلحتهم الاقتصادية، ونظرًا للظروف السائدة كانت هناك =

الطويل ستصبح البرجوازية هي الطبقة المهيمنة في الدولة القومية، والقطرية الحديثة، والحامل الفكري للمُثل الديمقراطية، والجمهورية التي نشأت لأول مرة في أواخر العصور الوسطىٰ إلا أنها فشلت في بناء نظام سياسي قادر علىٰ التعبير عنها بشكل حقيقي.

ونظرًا لأهمية الدولة-المدينة الحديثة- في الانتقال من العصور الوسطىٰ إلىٰ العالم الحديث، يكون مفهومًا لماذا أنتج مفكر إيطالي من عصر النهضة يسكن دولة-مدينة- صغيرة أولَ نظرية سياسية حديثة معترف بها بشكل واضح، إلا أنه من السهل تحويل الأفكار التي تعكس تجربة أي شكل من الأشكال السياسية التي نشأت في بيئة القرون الوسطىٰ لتنطبق علىٰ الأشكال الأخرىٰ[(١)]، وكان هذا قطعًا هو الحال مع **مكيافيللي** (١٤٦٩-١٥٢٧م) الذي يمكن أن يُقال إنه وضع حجر الزاوية الميتافيزيقي لنظرية الدولة الحديثة، وإن لم يكن قد وضع أسسها الجوهرية، وهو ما سيقوم به لاحقًا **توماس هوبز** بشكل نهائي وواضح في القرن التالي، ولقد انصبّ تركيز **مكيافيللي** بالكلية علىٰ الاعتبارات البراجماتية، واللا أخلاقية حول طبيعة الحكم، سواء في النظام الملكي أو الجمهوري، وقد وضع

= مزايا في كلتا الحالتين، فسواء بدعم الملوك المركزيين في إنجلترا وفرنسا، أو الدول-المدن الإيطالية والألمانية، تمكنت الطبقات الوسطىٰ الناشئة من تأكيد استقلالها عن النبلاء. إلا أن الظروف نفسها كانت خارجة عن نطاق سيطرتها، فقد أدت ظروف تاريخية طويلة الأمد إلىٰ ذلك؛ فملكيات فرنسا وإنجلترا خاصةً في أعقاب الغزو النورماندي، ولم تكن مثقلة بمقاومة الدول البابوية للوحدة القومية كما كان الحال في إيطاليا، ولا بنموذج الإمبراطورية الرومانية المقدسة غير الملائم أبدًا، الذي ارتبط به الملك الألماني، انظر:

Robert Ergang, *Emergence of the National State*, ed. Louis L. Snyder (New York: Van Nostrand Reinhold Company, 1971), 26-35.

(١) انظر:

Hendrik Spruyt, *The Sovereign State and Its Competitors: An Analysis of System Change* (Princeton: Princeton University Press, 1994)..

يجادل سبرويت، بأن أشكال العصبة المدينية والدولة-المدينة والدولة القطرية السيادية، كانت هي الأشكال الثلاثة الأساسية لنظام الحكم المنبثق، من أواخر العصور الوسطىٰ، وأن الانتصار النهائي للدولة السيادية، كان نتيجة تفوق تنظيمها القطري. [صدرت ترجمة هذا الكتاب عن مركز نماء للبحوث والدراسات هذا العام ٢٠١٨ تحت عنوان: الدولة ذات السيادة ومنافسوها]

نظرية النظام الملكي في عمله الأشهر «**الأمير**» (The Prince)، ونظرية النظام الجمهوري في كتابه «**مطارحات**» (Discourses)، ولكن في كلتا الحالتين يجادل **مكيافيلي** بأن القيادة السياسية الناجحة تتطلب القدرة التامة علىٰ حيازة السلطة، والحفاظ عليها مما يشمل العنف، والخيانة والخداع[١]، وبالتالي عندما يؤكد في **الأمير** أن «**أي أمير يريد الحفاظ علىٰ سلطته، يجب أن يتعلم كيف لا يكون صالحًا**»[٢] ندرك علىٰ الفور أن هذه القاعدة من الواقعية السياسية، والتي ذكرت باعتبارها حقيقة عملية محضة، وتجريبية للنجاح في الحكم تدفعنا إلىٰ مجال أخلاقي غريب تمامًا عن الفكر السياسي الكلاسيكي والقروسطي، فمن الناحية النظرية نص ذلك علىٰ نهاية النظرية الكلاسيكية للدولة التي ترتكز علىٰ «**وحدة الأخلاق والسياسة**» والمفهوم القروسطي المتأخر عن العالم المسيحي الموحد المنظّم حول مفهوم «**الغايات العليا**» يقدّم لنا ميكيافيللي أول لمحة من علم السياسة الجديدة الذي من شأنه أن يعرّف الدولة الحديثة في النهاية أول لمحة من علم علماني محض لدراسة مؤسسة علمانية محضة.

ولكن ما يجعل مكيافيللي مثيرًا للاهتمام بشكل فريد، فيما يخص تطوير نظرية الدولة الحديثة هو أنه أول من استخدم مصطلح «**الدولة**» (lo stato) في شيء يشبه معناها الحديث. استُمد مصطلح lo stato من الكلمة اللاتينية (status) التي كانت -وما زالت- تعني ببساطة «الوضع condition»، ولذلك كانت تُستخدم كلمة status regis **(الوضع الملكي)** في فترة أوج العصور الوسطىٰ بدايةً في الإشارة إلىٰ وضع الملك الشخصي ثروته علىٰ سبيل المثال، ولكن بدأت تُستخدم بمعنىٰ أكثر عمومية في أواخر القرن الثالث عشر للإشارة إلىٰ سلطة الملك داخل أراضيه.[٣]

---

(١) انظر:

Machiavelli, »Discourses on the First Ten Books of Titus Livius, « *The Prince and The Discourses* (New York: The Modern Library, 1950).

من الواضح أن مزايا النظام الجمهوري لا تنفي واقع السياسة بالنسبة ميكافيلي، وبالتالي تأتي الحاجة إلىٰ السياسة الواقعية realpolitik.

(2) Machiavelli, *The Prince*, ed. trans. Robert M. Adams, 2nd ed. (New York: Norton & Company, 1992), 42.

(3) Bernard Guenee, *States and Rulers*, 4-6.

بذلك اتبع المصطلح في تطوره النمط العام للمصطلحات القروسطية الأخرىٰ ذات الطابع السياسي من حيث الحصول علىٰ معنىٰ أقل شخصنة، لكن استُخدم status أو lo stato عند **مكيافيلي** لوصف نظام حكم قُطري لا شخصي بالكلية أي أنه موجود بشكل منفصل عن شخص الحاكم، ولقد ألِفنا -في عصرنا الذي تروج وتجئ فيه مصطلحات جديدة بسرعة غير عادية، وخاصةً في العلوم الاجتماعية- ألا نعطي المصطلحات أهمية كبيرة، ومع ذلك فهناك أوقات يمكن فيها لكلمة جديدة، أو استخدام جديد لكلمة أن يخلق إمكانية لنظرية مبتكرة حقًا.

ذلك لأنه باستبدال الاصطلاح التقليدي يتحرر المنظر من الافتراضات النماذجية المتأصلة في المصطلحات القديمة، وكان هذا هو الحال مع استخدام **مكيافيلي** لكلمة «**الدولة**» لأن الكلمات المتعارف عليها عمومًا للسلطة في ذلك الزمان، كالدولة-المدينة polis، أو مجتمع المواطنين civitas، أو الملكوت الإمبراطوري regnum-imperium كانت كلاسيكية الأصل وفيودالية المحتوىٰ، فلا يمكن استخدامها دون الإيحاء بالتشكيل السياسي الذي كانت الدولة الحديثة بصدد إلغائه، ولا تحوي «**الدولة**» في اصطلاح **مكيافيللي** أي مضامين كهذه، ونبهت المنظِّر إلىٰ ظهور شكل جديد من نظام الحكم السياسي.(١)

لكن إلىٰ أي مدي كان **مكيافيلي** نفسه يفهم معنىٰ «**الدولة**» الجديد والناشئ؟ فمن المؤكد أنه كان يستخدم الكلمة بمعنىٰ حديث واضح، ولكن هل كان مدركًا لحداثته؟ هل lo stato في عقله يشير بالكامل إلىٰ كيان غير مشخصن، أو أنه لا يزال ينطوي علىٰ مفهوم أكثر شخصنة من النوع الذي اتسم به نظام الدولة-المدينة الكلاسيكي القديم، أو المفاهيم الأكثر تقليدية من أشكال الحكم المشخصنة؟(٢)

---

(1) Alexander Passerin D'Entreves, *The Notion of the State: An Introduction to Political* Theory (Oxford: Oxford University Press, 1967), Chap. 3.

يؤكد دينتريف علىٰ حقيقة أن مصطلح «الدولة» الجديد يقدّم إطارًا مفاهيميًا جديدًا، وأن ميكافيلي كان حاسمًا في انتشار المصطلح الجديد في إيطاليا، ثم أوروبا بعد ذلك.

(٢) انظر مثلًا: =

ولا يعد السؤال مجرد رحلة في هراء تاريخي إذ إنه ينطوي علىٰ القضية التأسيسية عن متىٰ ظهر «**الوعي بالدولة**» لأول مرة؟، والشيء المؤكد هو أن الشروط المسبقة الضرورية لظهور ذلك الوعي أي وجود الدولة كانت موجودة بالفعل، وإن كانت بشكل بدائي[1]، لكن الأقل تأكيدًا هو أن انعكاسها في الوعي النظري كان أقل وضوحًا، ومن المؤكد أنه لم ينعكس بعد في أي نظرية صريحة للسيادة لأن نظرية السيادة الحديثة لا يمكن أن تصاغ بصورة كاملة، وصريحة إلا بظهور حكم قطري كبير وممركز، وكان ذلك يجري في حياة **مكيافيللي**، وإن لم يكن في إيطاليا كما كان يأمل بحماس.

ففي فرنسا وإنجلترا وأسبانيا كانت سيرورة المركزة واتخاذ الشكل القطري هذه قديمة، وكانت قد ترسخت بالكامل بحلول القرن السادس عشر، وكما كان الوضع في الدول القديمة في الشرق الأدنىٰ القديم، وتم إنجاز هذه السيرورة في مراحلها الأولية من قِبَلِ ملوك يدّعون سلطةً مطلقة ترتكز علىٰ أيديولوجيا دينية

= Harvey C. Mansfield, Jr. »On the Impersonality of the Modern State: Comment on Machiavelli's Use of Stato, «*American Political Science Review*, December 1983, v. 77, no. 4, 849-856.

يدحض مانسفيلد أطروحة كوينتين سكينر، التي تقضي بأن مفهوم الدولة الحديثة قد تطور من رؤية ميكافيلي -التقليدية بالأساس ولكن ليس بشكل كامل- عن الدولة باعتبارها «مكانة» الأمير.

Quentin Skinner, Foundations of Modern Political Thought: Volume Two, the Age of Reformation (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 353-354.

يجادل مانسفيلد بأن ميكيافيلي لم يكن لديه في الواقع لا نظرة تقليدية للدولة lo stato ولا مفهوم كلاسيكي للنظام، ولكنه فهم الدولة باعتبارها شيئًا يُكتسب، وبالتالي «الدولة الشخصية الاستحواذية». يؤكد مانسفيلد علىٰ أن هذه الرؤية مثّلت انتقالًا واضحًا إلىٰ المفهوم اللامشخصن للدولة بما أن النصيحة التي أعطاها ميكافيلي للأمير بأن يستحوذ متىٰ استطاع هي بطبيعتها غير مشخصنة أي يكون «محايدًا بين الأطراف التي ينصحها».

(١) انظر:

Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State* (Princeton: Princeton University Press, 1970), 36.

يجادل ستراير بأن الخطوط العريضة للدولة الحديثة كانت موجودة في أوروبا الغربية (خصوصًا في فرنسا وإنجلترا) في وقت مبكر من القرن الثالث عشر.

لإضفاء الشرعية، وبأحد المعاني بدت هذه السيرورة رجعية إذ إنها تتجنب التطوير القروسطي المتأخر لمفاهيم القبول، لكن هذه الأفكار ستظهر مرة أخرىٰ في النهاية بمظهرٍ جديد. لكن المطلوب في المقام الأول ساعتها هو مركزة السلطة السياسية داخل حدود قطرية قاطعة مما يتطلب نوعًا من السلطة لا يمكن إلا لملكية ثيوقراطية مطلقة أن تفرضه، ويمتد عصر الحكم المطلق في نشأة الدولة الغربية الحديثة من عصر النهضة، وحتىٰ القرن الثامن عشر، وبعد ذلك في بعض الحالات يكمن الشرط الأساسي لوجود دولة الحكم المطلق -كأي دولة قبلها أو بعدها- في قدرتها علىٰ استخراج الضرائب من المحكومين غير الراغبين دائمًا، وبغض النظر عن عدم وجود اقتصاد نقدي، فإن الممالك الفيودالية كانت عاجزة إلىٰ حد كبير لدرجة عدم القدرة علىٰ ضمان الخدمات العينية، وكان الملوك المطلقون أكثر نجاحًا في هذا الجانب، ففي وقت مبكر بدأوا في إنشاء بيروقراطيات مركزية لجباية الضرائب، وبصورة أعم لتأكيد السلطة المركزية في جميع أنحاء قطر الدولة.

أما المطلب الثاني الذي يعتمد إلىٰ حد كبير علىٰ الشرط الأول، والغائب أيضًا في النظام الفيودالي هو تأسيس جيوش نظامية بعد ذلك لأن دول الحكم المطلق كانت دولَ حرب قبل كل شيء، وقد يكمن سبب ذلك إلىٰ حد ما في طبيعة الدولة القطرية ذاتها لكن عصر الحكم المطلق ترافع مع حركتي الإصلاح، والإصلاح المضاد، وبالتالي أصبحت الدول الناشئة متورطة في الحروب الدينية التي دمرت الكثير من أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

ومن المفارقات أنّ **البرجوازية** أيدت في البداية دول الحكم المطلق، ولا سيما في فرنسا وإنجلترا لأن عملية المَرْكَزَةِ التي أحدثتها خلقت النظام الاقتصادي، والقانوني المشترك المطلوب لنظام تصنيع، وتجارة قابل للاستمرار، وبالتالي، وفي المراحل المبكرة من تطورها أيدت **البرجوازية المركنتلية** التي مثّلت الهيكل الاقتصادي المناظر للحكم المطلق، والمصدر الرئيسي الآخر لقوة مركزتها، فقد كان إضفاء الطابع الرسمي علىٰ النظام القانوني المشترك، حتىٰ وإن كان من قبل الملوك المطلقين أمرًا بالغَ الأهمية بالنسبة لمصالح الطبقة الثالثة

الاقتصادية لأنه يساهم في القضاء علىٰ العقبات الفيودالية الخصوصية التي تقف في طريق نظام التجارة الوطنية والتنمية الاقتصادية[١]، وعلاوة علىٰ ذلك، فقد وضعت في النهاية أساس التفكير في الدولة، باعتبارها هيكلًا قانونيًا أسمىٰ، وهو الشرط المسبق اللازم لنظرية رسمية للسيادة غير المشخصنة.

لقد كان الصدام النهائي بين مصالح الطبقة الثالثة الصاعدة ودولة الحكم المطلق -بتأمل بعدي- أمرًا متوقعًا بالكلية، فقد كانت مصالحها طويلة الأجل رأسمالية وجمهورانية، وليست مركنتيلية وملكية، ولا يمكن أن يتوقع منها أن تستمر في دعم دولة كان الغرض منها الحفاظ علىٰ طبقة النبلاء الطفيلية[٢]، ولهذا السبب كان لا مفر من أن تعارض **البرجوازية** في النهاية الملكية المطلقة، والنظام الاجتماعي، والاقتصادي الذي تدعمه هذه الأخيرة، ومع ذلك شكّلت القضية الرئيسية في معارضتها النهائية طبيعةَ الخطاب السياسي بأكمله، وبشكل جذري من القرن السادس عشر، وحتىٰ الثورة الفرنسية، بل والقرن التاسع عشر، ولقد كانت هذه القضية بالطبع هي الإصلاح والإصلاح المضاد، وكانت المناقشات المحيطة بهذا الانقسام الديني العظيم، هي التي أعطت نظرية الدولة الحديثة شكلها المميز

في مراحلها المبكرة، وأيدت حركة الإصلاح عملية تشكل الدولة من خلال إضفاء الشرعية علىٰ انفصال الملوك المطلقين الناشئين عن الكنيسة والبابوية، وكانت هذه السيرورة جارية بالفعل في أواخر العصور الوسطىٰ كما يتضح بجلاء لدىٰ مفكرين **كمارسيليوس البادوي**، وكانت حركة الإصلاح تحقيقًا لها، لكن حركة الإصلاح شجعت أيضًا تشكيل الدولة عن طريق تكثيف مركزة السلطة السياسية، فبإضفاء الشرعية علىٰ السلطة الروحية للملك داخل نطاقه القطري أصبحت مسائل الايمان الآن مصدرًا للسيطرة السياسية، فيمكن للملوك تحديد معتقدات محكوميهم، وتعززت السيطرة السياسية بشكل أكبر من خلال آراء قساوسة الإصلاح الأوائل ممن عادوا إلىٰ مفهوم «**أوغسطيني**» للسلطة إذ لم يقتصر

---

(1) Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: Verso, 1979), 35-40.

(٢) انظر: المرجع السابق: ١٥-٤٢ من أجل تحليل ماركسي لطبيعة الدولة المطلقة في الغرب، باعتبارها دولة النبلاء الفيودالية في انتقالها إلىٰ الدولة الرأسمالية للبرجوازية الناشئة.

لوثر علىٰ تبرير وجود السلطة السياسية العلمانية فحسب، بل دعا إلىٰ عدم مقاومتها بشكل صارم، وكذلك أيضًا فعل **كالفن** (١٥٠٩-١٥٦٤م)، وهو بالتأكيد أهم مفكر إصلاحي مبكر لأنه امتلك تصورًا أوضح عن الدولة من **لوثر**، فقد أدرك أن الكنيسة تَحُدُّهَا الدولة القطرية، وليست عابرة للثقافات، والقوميات كما كان الأمر في الجمهورية المسيحية القروسطية[١].

وعلىٰ الرغم من أنه لا يمكن التشكيك في الإخلاص الديني لمفكري الإصلاح الأوائل إلا أنه ما من شك في القيمة السياسية التي قدمتها حركة الإصلاح للملوك المُمركزين **[للسلطة]** في الدول القومية الناشئة، فقد عززت من سلطتهم إلىٰ حد كبير، وأرست أساس نظرية السيادة الداخلية، والخارجية علىٰ حد سواء من خلال تبرير الانفصال عن روما، وسلطة هؤلاء الملوك المطلقة داخل أراضيهم، وربما من المفارقات أن حركة الإصلاح المضاد كانت لها نفس التأثير لأنه في حين احتفظ الملوك الكاثوليك بالولاء لروما رسميًا علىٰ الأقل أصبحوا في الواقع القادة الروحيين داخل أراضيهم، وقد زاد الصراع التالي بين أوروبا البروتستانتية، وأوروبا الكاثوليكية من تعزيز قوة الملكيات القومية المطلقة الجديدة.

بالتالي يتمثل أفضل فهم لحركة الإصلاح من منظور الدولة الحديثة في اعتبارها صراعًا سياسيًا تلبس بزي ديني، فقد كان اللاهوت أيديولوجيا سياسية لأن المسائل المتعلقة بمصدر السلطة الملكية، ومداها تم تأطيرها الآن ضمن حدود النقاش الديني، وبذلك كانت فترة الإصلاح مشابهة لأواخر العصور الوسطىٰ لكن مع فارق واحد حاسم جدًا، فقد كانت الدولة الآن هي شكل الحكم المهيمن، وليست الكنيسة ولا الإمبراطورية ولا الإقطاعة، ومن هنا أصبحت المسائل الدينية مسائل دولية، وأسفرت الأزمة السياسية التي تلت عن أشكالٍ جديدة جذريًا من التفكير السياسي، وبتأمل بعدي كانت الأزمة أمرًا لا مفر

---

(1) J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, rev. ed. (London, 1957), 68.

في الحقيقة الدولة في فكر كالفن هي كنيسة، ونجد في كتابه **أسس الدين المسيحي** نظرية عن الدولة متطورة بشكل كامل.

منه إذ إنه طالما أنّ الملك يمتلك الآن سلطة فرض الدين، فإن المقاومة من جانب من يؤمن بشيء آخر أمرًا متوقعًا علىٰ الرغم من أن المصلحين الأوائل أخفقوا إلىٰ حد كبير في فهم المنطق الكامن في هذا التطور، وبالتالي بدأت مذاهب مُقاوِمة تظهر بزيادة قمع السلطة السياسية للمعتقدات الدينية الناشزة، وكان المفكر الأكثر بروزًا في هذا الصدد هو الكالفيني **جون نوكس** (١٥٠٥-١٥٧٢م) الذي دافع عن حق المقاومة ضد أي سلطة لا تؤيد «**الدين الحق**»[1]، وبالتالي الوجه الآخر لذلك هو وجوب قمع أي دين غير «**الحق**»، ولقد أصبح هذا المنطق بأشكاله المختلفة شائعًا بصورة متزايدة في البلدان الكاثوليكية، وكذلك البروتستانتية، وأثار بشكل حتمي إشكاليات أساسية تخص المدىٰ المشروع للسلطة السياسية.

لكن الجدير بالذكر بصفة خاصة فيما يخص نظريات المقاومة المبكرة هو أنها جميعًا افترضت أن المقاومة لا تكون مشروعة إلا إذا كانت من قِبَلِ الولاة الأدنىٰ منزلة، أو الكيانات الاعتبارية ذات المكانة القانونية، أو شبه القانونية كالإقطاعات، وليس من قِبَلِ الأفراد، ويصدق ذلك علىٰ **لوثر** كما يصدق علىٰ **كلفن** وزعماء بروتستانت آخرين طالما أنه من غير الممكن تجنب مسألة المقاومة، فعلىٰ الرغم من لاهوتهم الذي شدّد علىٰ العلاقة المباشرة بين الفرد وبين الله بلا أي وسيط كهنوتي إلا أنهم لم يستطيعوا بعد تصور ذلك، فيما يخص علاقة الفرد بالدولة، ويرجع ذلك في جانب كبير منه إلىٰ عدم امتلاكهم بعد لمفهومٍ واضحٍ عن الدولة، فعلىٰ الرغم من نمو الملكية المطلقة ظلت السلطة السياسية محتفظةً بمضامين قروسطية بكونها قانونية، وذات طابع اعتباري، لكن بحلول منتصف القرن السادس عشر بدأت مذاهب المقاومة في النهاية بتبرير المقاومة الفردية مما شكّل مذهبًا ثوريًا حقيقيًا ضد السلطة السياسية «**المهرطقة**» لكنه أدىٰ

---

(١) انظر:

Owan Chadwick, *The Reformation, in series: The Pelican History of the Church*, ed. Owen Chadwick (Middlesex: Penguin Books, 1964), 172-173. .

كانت راديكالية نوكس إلىٰ حد ما انعكاسًا للانفصام الحادث في اسكتلندا بين المواطنين البروتستانت والملك الكاثوليكي.

أيضًا -وذلك هو الأمر الأهم علىٰ المدىٰ الطويل- إلىٰ نظريات سياسية محضة للحقوق الفردية تستند إلىٰ مفهوم أوضح عن السيادة غير المشخصنة للدولة[١].

وقد زاد الطابع العالمي لهذه الأزمة من حِدّتِها، والتي اشتدت بفعل هذه الثورية المتزايدة لمذاهب المقاومة، وإن ظلت قروسطية إلىٰ حد ما، فقد تورطت الإمارات الكاثوليكية، والبروتستانتية في ألمانيا **(التي لم تصبح دولة بعد)** في الصراع، الذي سرعان ما شاركت فيه معظم القوىٰ الأوروبية، وكانت النتيجة حرب الثلاثين عامًا (١٦١٨-١٦٤٨م)، وهي صراع مدمر كانت له عواقب اجتماعية وسياسية عميقة، وانتهت الهيمنة الإسبانية، وبرزت فرنسا باعتبارها القوة الأوروبية المهيمنة، وبرزت قوىٰ أوروبية أخرىٰ في شكل دولٍ قطرية متمايزة، وبدأ في حالة إنجلترا، والمقاطعات المتحدة تطور الأشكال الدستورية للحكم المضادة للحكم المطلق الفرنسي، لكن دُمّرت ألمانيا إذ إن ارتباطها بالإمبراطورية -كما كانت إيطاليا- منعها من التحول إلىٰ دولةٍ موحدة، ولم تقتصر الحرب علىٰ زيادة تشرذمها، بل دمرت تمامًا البنية التحتية للحياة المدنية، والسياسية بأكملها، وكإيطاليا لن تصبح دولة حتىٰ أواخر القرن التاسع عشر، ولكن بتكلفة أكبر بكثير.

ولكن من ناحية تطور الدولة الحديثة كانت النتيجة الأهم لحرب الثلاثين عامًا هي إبرام صلح وستفاليا (١٦٤٨م)، فإن أردت كان هذا هو علامة الاعتراف الرسمي بنظام الدولة الأوروبية الحديث.

قد يستمر الجدل الديني لكن المعاهدة تعترف بشرعية اختلاف العقائد الدينية داخل الحدود القطرية، وأدىٰ ذلك إلىٰ جعل الكنيسة القروسطية، والإمبراطورية منفصلتين عن الواقع من الناحية السياسية الحقيقية علىٰ الرغم من أنّ الإمبراطورية ظلت منظمة جامعة اسميًا للعديد من الدويلات التي تشكلها، وتم الاعتراف رسميًا بالسيادة القطرية، وباختصار أصبحت الدولة الحديثة الآن هي

---

(١) انظر:

Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, v. 2, Chap.7.

لنقاش حول مذهب المقاومة كما انطبق علىٰ الحكام الأدنىٰ منزلة، وتطويره لاحقًا إلىٰ نظرية ثورية عن المقاومة الشعبية.

الشكل المشروع لنظام الحكم في العالم الحديث،[1] وفي الحقيقة خلال حرب الثلاثين عامًا كان هذا هو الوقت الذي برزت فيه نظرية الدولة الحديثة بشكل واضح إذ أصبحت عناصر الدولة الحديثة الأساسية حاضرة، فقد أصبح يُنظر للسيادة باعتبارها قطرية، وللفرد باعتباره منفصلًا عن المجتمعات الاعتبارية التي ينتمي إليها، وسيتم بناء نظرية الدولة الحديثة أي النظرية الحديثة للسيادة علىٰ أساس هذه العوامل الناشئة إلا أن السيادة الآن يجب فهمها بتمظهرها الداخلي والخارجي، ويعتبر شاغلنا الرئيسي الآن هو الجانب الداخلي للسيادة: كيف يتم إضفاء الشرعية علىٰ الدولة داخل قطر معين، وما هي علاقة الفرد بها؟ إلا أن الجانب الخارجي -أي علاقة كل سلطة سيادية بالأخرىٰ- لا يمكن تجاهله بالكامل، فهي لا تؤثر علىٰ المفاهيم الداخلية للسيادة فحسب، بل منغمسة كذلك في التطور اللاحق أيديولوجيا إضفاء الشرعية الخاصة بالدولة.

ومن المؤكد أن أهم المفكرين الأوائل في هذا الصدد هو **هوجو جروشيوس** (١٥٨٣-١٦٤٥م) الذي كان يعتبر عادةً «أبا» القانون الدولي يدرك عملُه الذي اشتهر به -«**حقوق الحرب والسلام**»، والذي كتبه خلال حرب الثلاثين عامًا- بشكل لا لبس فيه نظام الدولة القطري الناشئ، وكما يشير عنوان الكتاب، فإن جروشيوس يسلم أيضًا بحتمية النزاع بين الدول السيادية، وبضرورة توطيد تلك «**الحقوق**» أي تلك القواعد الأخلاقية التي يجب أن تحكم سلوكها في الحرب كما في السلام، ووفقًا **لجروشيوس** يمكن إيجاد هذه القواعد في القانون الطبيعي.

وبالطبع لم يكن مفهوم القانون الطبيعي جديدًا في ذاته، فقد مثّل في الحقيقة النظريةَ الأخلاقية المهيمنة في أواخر العصور الوسطىٰ خاصةً في فكر القديس **توما الإكويني وتلاميذه**، لكن الأمر الجديد هو تطبيقه **[أي القانون الطبيعي]** علىٰ العلاقات بين الدول، والتي يمكن تسميتها الآن بشكل شرعي بالعلاقات الدولية، وهو ما لم يكن ممكنًا وقت **توما**، لكن كما أظهر التراث

(1) F. Parkinson, *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought*, *Sage Library of Social Research*, v. 52 (Beverly Hills: Sage Publications, 1977), 33.

التومي التوافق بين القانون المدني **(البشري)**، والقانون الطبيعي، فإن **جروشيوس** يبرهن علىٰ وجود نفس العلاقة بين ممارسات الأمم العرفية، وبين القانون الطبيعي، فهذه الممارسات العرفية تم فهمها من زاوية **قانون الشعوب** الروماني القديم ius gentium الذي كان في البداية مجموعة قوانين تنظم العلاقات بين مختلف شعوب الإمبراطورية الرومانية، ثم أصبح يطبّق الآن علىٰ العلاقات بين الدول القطرية المختلفة، وعلىٰ الرغم من أن نوع الاستدلال هذا كان موجودًا قبل **جروشيوس**، ولا سيما لدىٰ **اليسوعي الأسباني فرانشيسكو سواريز** (١٥٤٨-١٦١٧م)، إلا أن **جروشيوس** ذهب إلىٰ أبعد بكثير من غيره في الاعتراف بشرعية سيادة الدول[١].

ويتسم التفسير العلماني المتزايد للقانون الطبيعي بأهمية خاصة في فكر **جروشيوس**، فهو يُعرِّف القانون الطبيعي بالتعريف التقليدي باعتباره «**إملاءات العقل السليم**»، ولكنه يفصله عن النظام الغائي الأكبر الذي يتميز به **توما** والتقليد القروسطي، فقد أصبح الآن -كما كان في الأصل لدىٰ الرواقيين- قاعدةً مستقلة من المنطق الأخلاقي لا يمكن وفقًا **لجروشيوس** تغيير ادعاءاته الأخلاقية «**حتىٰ من قبل الإله نفسه**»[٢]، وكانت نتيجة هذه العلمنة الأولية مع قواعد قانون الشعوب البراجماتية هي وضع نظرية علمانية محضة للقانون الوضعي العالمي[٣]، لكن بتطبيقها علىٰ السيادة الداخلية تنتج أيضًا نظرية علمانية محضة عن الدولة، وفي الواقع استمرت عملية العلمنة هذه بعد **جروشيوس**، ووجدت «**أكمل**» تعبير لها في عمل **صامويل بوفندروف** (١٦٣٢-١٦٩٤)، ففي عمله «**عن قانون الطبيعة والأمم**»، وبصورة أكثر إيجازًا في كتابه «**عن واجب الإنسان والمواطن طبقًا للقانون الطبيعي**» قام بتطبيق نظرية علمانية محضة من القانون الطبيعي علىٰ الدول، ونظام ما بين الدول، فبالنسبة **لبوفندروف** كما كان الأمر بالنسبة **لجروشيوس**

---

(1) Ibid., 32-37.

(2) Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace: Including the Law of Nature and of Nations*, trans. A.C. Campbell, A. M. (Washington: M. Walter Dunnes Publisher, 1901), 22.

(3) Parkinson, *The Philosophy of International Relations*, 36.

يُستمد القانون الطبيعي من الدافع الفطري لدىٰ الجنس البشري نحو البحث عن الأمن، وبما أنّ الأمن يتطلب التعاون الاجتماعي، فإن قواعد القانون الطبيعي تصبح تلك القواعد التي تساهم في الحفاظ علىٰ النظام الاجتماعي (socialitas)، وعلىٰ الرغم من أن هذا الاستنتاج قد يبدو وكأنه يتفق مع وجهة النظر القروسطية إلا أنه في المطلق استنتاج نفعي الاستمداد، وليس غائيًا أو مستمدًا من التعاليم المسيحية.

لكن علىٰ الرغم من أن **بوفندروف** يعترف بأن تعاليم القانون الطبيعي «**ذات نفع واضح**» إلا أنه يقرُّ بأنها «**لا تحصل علىٰ قوه القانون إلا بناءً علىٰ افتراض وجود الله وأنه يحكم كل شيء بالعناية الإلهية**»[1]، ومع ذلك سيتضح في النهاية أن مبدأ المنفعة يمكنه أن يعمل وحده بغير إله، بل وبغير العودة إلىٰ القانون الطبيعي مطلقًا، وتصبح المشكلة أكثر وضوحًا عندما ينكر **بوفندورف** أن القانون الطبيعي كامن في العقل البشري، بل هو مجرد قواعد منطق أخلاقي مستمدة منطقيًا من ضرورة النظام الاجتماعي، وهذه القواعد في النهاية هي التي تفرضها السلطة السيادية من خلال القانون الوضعي لأن نزوع الطبيعة البشرية إلىٰ انتهاك هذه القواعد يتطلب ممارسة سلطة حقيقية لتفعيلها بالقيم الحقيقية، وتشكّل «**نظرية الفرض**» هذه المدرسةَ الحديثة للقانون الطبيعي، ويعد **بوفندورف** أكثر رموزها بروزًا[2]، وبمدها إلىٰ نهايتها المنطقية كما فعل **توماس هوبز** بالضبط، وتؤدي نظرية الفرض بسهولة إلىٰ استنتاج مفاده أن القانون الوضعي وحده، والمستمد من مبدأ نفعية محض يرسي الأساس الأخلاقي للدولة، وعلىٰ الرغم من أن

---

(1) Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, ed. James Tully, trans. Michael Silverthrone, in series: *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, ed. Raymond Geuss and Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 36.

(٢) علىٰ الرغم من أن الكثيرين يرون أن جروشيوس مؤسس المدرسة الحديثة للقانون الطبيعي إلا أن بوفندروف يعبر عنه في شكلها الأكثر تطورًا. انظر:

James Tully's »Introduction,« ibid., xxii, xxiv-xxix.

من أجل مناقشة نظرية الفرض لدىٰ بوفندورف، والخلافات المحيطة بهذه المدرسة الحديثة للقانون الطبيعي.

بوفندورف ينكر أنه «**هوبزي**» إلا أن منطق نظريته عن القانون الطبيعي يقود حتمًا إلىٰ اتجاهات هوبزية، وإلىٰ إلغاء تقليد القانون الطبيعي بأكمله في النهاية، إلا أن ذلك قد يُعد استعجالًا منا، **فبوندروف** يعكس الآن الواقع الرسمي للدولة الحديثة، والنظام الدولتي الذي تم الاتفاق عليه في صلح **وستفاليا**، ولذلك هناك إحساس أوضح بكثير بتأصل نظام سيادة ممركزة، وبالفعل، يُستخدم مصطلح السيادة الآن بمعناه الحديث باعتبارها كيانًا غير مشخصن منفصلًا عن الحاكم والمحكومين، إلا أن هذا الوضوح في الفهم لم يحدث دفعةً واحدة، ففي الواقع بدأ الأمر حتىٰ قبل حرب الثلاثين عامًا في عمل **جان بودان** (١٥٢٩/ ١٥٣٠- ١٥٩٦م)، ويمكن القول إن **بودان** قدّم أول مفهوم حديث للسيادة علىٰ الرغم من أنه لن يأخذ المفهوم تشكله الدائم إلا علىٰ يد **توماس هوبز**.

وكان **بودان** كاتبًا مُكثرًا لكن عمله الهام بالفغل في تطوير نظرية السيادة الحديثة هو Six livres de la Republique **(ستة كتب عن الجمهورية)** كُتب هذا الكتاب علىٰ خلفية مذبحة **سانت بارتيليمي** (١٥٧٢م) التي ذبح فيها آلاف الكالفنيون من الهوجونوت بموافقة الملك **شارل التاسع**، وكان هذا الحدث ببساطة أبشع مظاهر سنوات من الصراع الديني بين الكاثوليك والبروتستانت في فرنسا، ورغم تأثير توجه السياسيين[1] Politiques، وكان المعتدلون يرغبون في التوصُّلِ إلىٰ حل توفيقي بشأن المسائل الدينية إلا أن شدة المعتقد الديني جعلت من ذلك أمرًا صعبًا للغاية، وإن كان هذا ما حدث في النهاية، فبالنسبة **لبودان، وهوبز** بعد ذلك يتطلب الحل وجود سلطة مركزية لا ينازعها أي كيان آخر في تفوقها داخل الدولة القطرية إقطاعيةً كانت، أو سياسية، أو دينية، وباختصار الحل هو السيادة، وهو مفهوم لا يمكن ببساطة التعبير عنه بوضوح في فترة العصور الوسطي.

---

(١) مجموعة من المؤيدين لتماسك الدولة الفرنسية، باعتبارها الهدف الأسمىٰ، وكانوا يعتقدون أن وجود ملكية قوية، هو وحده ما يمكنه إنقاذ فرنسا. نشطوا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. [المراجع]

وتكمن الصعوبة في تطوير نظرية حديثة للسيادة في الأيديولوجية السائدة التي تضفي الشرعية علىٰ الملكية المطلقة: أي «**الحق الإلهي للملوك**» كانت الفرضيات الأيديولوجية لنظرية الحق الإلهي بسيطة؛ فالملك يحكم من قبل الحق الإلهىٰ له، وسلطته مطلقة ومتوارثة لا يحدها أي من القيود التي يفرضها الشعب أو وكلاؤه، وبذلك يكون الملك كالأب يمارس السلطة الأبوية علىٰ رعاياه، ومن جانبهم يدين المحكومون للملك بالطاعة السلبية المحضة، فهم ليسوا مواطنين يتمتعون بحقوق في مواجهة الحكم التعسفىٰ، بل مجرد خاضعين وأدوات قيد إرادة الملك، ولم يفهم ذلك علىٰ أنه بإمكان الملك أن يدعي حق انتهاك القانون الطبيعي، أو التعاليم المسيحية للعدالة لكن ليس هناك أىٰ ادعاء مشروع بالمقاومة إذا فعل ذلك، كانت بساطة مبدأ الحق الإلهي للملوك هذا ما جعلته مذهبًا سائدًا علىٰ الأقل بالنسبة لمن يشتركون مع الملك في المعتقد(١). أما من كانوا علىٰ معتقد ديني مخالف، كانوا يصلون حتمًا إلىٰ نتائج مختلفة، إلا أن هذا المبدأ لم يكن من السهل رفضه، فاتفاقه مع المفاهيم القروسطية عن المُلك، ولا سيما عند اقترانه بالمفاهيم **الأوغسطينية** عن السلطة السياسية جعله يقترب من أن يكون حقيقة، وجودية ثقافية في أوائل العصر الحديث(٢)، ومع ذلك كان المبدأ حديثًا في الواقع إذ نشأ في فرنسا أولًا، وأعطاه جيمس الأول في إنجلترا أصرح تعبير نظري في رسالته (**القانون الحق للملكيات الحرة**: True Law of Free

---

(1) John Plamenatz, *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, v. I (New York: McGraw-Hill Book Company, 1963), 167.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٥٦. يشير بلامنتاز بشكل صحيح إلىٰ أنه خلافٌ للنظرية الحديثة عن «الحق الإلهي» تفترض مفاهيم العصور الوسطىٰ عن المَلَكية، سواء طُبقت علىٰ ملك أو إمبراطور أو بابا أن السلطة السيادية مقيّدة بطبيعتها، وبذلك، تجاوزت نظرية الحق الإلهي الرؤىٰ القروسطية بوضوح. إلا أن النقطة، التي تم التأكيد عليها هنا هي أن فكرة الأصل الإلهي لكل سلطة زمانية كانت أو روحية كانت متأصلة في القرون الوسطىٰ، وبدونها لم تكن لنظرية الحق الإلهي الحديثة أن تتطور أبدًا، وكما يشير بلامنتاز ترجع شعبية النظرية إلىٰ حد كبير، إلىٰ توافقها مع الاعتقادات الدينية السائدة.

Monarchies) في ١٥٩٨م[١]، ولقد نشأ باعتباره أيديولوجيا إضفاء الشرعية علىٰ الملكية المطلقة في بداية العصر الحديثة، ولكن ماضيه القروسطي كان سببًا كبيرًا من أسباب تأثيره.

ومن جهة تكوين الدولة كانت نظرية الحق الإلهي ملائمة تمامًا لإضفاء الشرعية علىٰ سيرورات المركزة التي كان قد دشنها الملوك المطلقون، لكنها لم تكن ملائمة تمامًا باعتبارها نظريةً حديثة عن السيادة، بل إنها لم تكن نظرية عن السيادة أصلًا، بل مجرد تأكيد علىٰ المصدر الإلهي لسلطة الملك المطلقة[٢] إذ لم تكن تحتوي علىٰ أي تصور عن دولة غير مشخصنة منفصلة عن الحاكم والمحكومين، ولا مصدرٍ ثابت لسلطة مركزية تتجاوز شخص الحاكم الخاص، ومن الواضح أيضًا أنها لم تحتوِ اعترافًا بعلمانية السلطة السياسية باعتبارها شيئًا آخر غير أيديولوجيا دينية لإضفاء الشرعية، ولقد كسرت حركة الإصلاح الوحدة القروسطية بين الملكوت والكهنوت باعتبارها حقيقة مؤسسية لكنها لم تفعل ذلك باعتبارها أساسًا أيديولوجيًا للحكم.

وإنّ ما كان مطلوبًا منذ البداية لبناء مفهوم حديث عن السيادة هو ما كان مطلوبًا دائمًا في العصور الوسطي، وكان من المستحيل تحقيقه؛ ألا وهو تخليص النظرية السياسية من المفاهيم الدينية، وقد حقق **مكيافيلي** هذا الهدف بجرأة ووضوح، لكنه أخفق في دمجه بنظرية صريحة عن السيادة، وقد حجبت سنوات من الصراع الديني إمكانية وضع مفهوم علماني محض للدولة السيادية، إلا أنّ هذا الصراع نفسه تضمن حلًا للمشكلة لأنه أصبح واضحًا للمفكرين الجادين، وبشكل متزايد أنّ حركة الإصلاح قد أسفرت عن أزمة لا يمكن حلها ضمن حدود الأيديولوجيا الدينية، فالأمر لم يعد محاولة توحيد سلطات علمانية متعددة تحت

---

(١) انظر: المرجع السابق: ١٦٩. ظهرت نظرية الحق الإلهي لأول مرة في فرنسا لأن الحرب الدينية بدأت هناك مبكرًا، وكانت أكثر تدميرًا من إنجلترا.

(2) F.H. Hinsley, *Sovereignty* (New York: Basic Books, 1966), 109.

يجادل هينسلي أن مفهوم السيادة لا يتوافق مع مفهوم الحق الإلهي، ولا مذاهب الحكم الثيوقراطية بشكل عام.

ظل كنيسة عالمية واحدة، وهو أمر ثبتت استحالته، بل مسألة توحيد عدة دول قطرية ذات معتقدات دينية متعددة، وقد حقق **صلح وستفاليا** هذا الأمر رسميًا، ولكن أساسه النظري كان قد وضعه **جان بودان** بالفعل، وقد أيد **بودان** في البداية الموقف الدستوري لكن في أعقاب مذبحة **سانت بارتيليمي** أدرك في كتابه الجمهورية الضرورة القطعية للاستبداد(١)، وبذلك تبنىٰ موقف السياسيين ليكون داعمًا للسلطة الملكية ضد ادعاءات المقاومة من جميع المعتقدات الدينية بروتستانتية، أو كاثوليكية(٢)، إلا أنه اتخذ هذا الموقف مع تعريف واضح للسيادة، باعتبارها «**سلطة الجمهورية المطلقة والدائمة**»،(٣) ويعني **بودان** بالمطلقة أن السلطة السيادية، سواء تمثلت في حكومة ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية، و لا يمكن أن تكون مُلْزَمَةً بأي قانون، ولا حتىٰ قانونها الخاص، ومن الواضح أن **بودان** فهم أن السلطة التشريعية تمثل جوهر السيادة، وأن أي قيود تفرض عليها تجعل السيادة بلا معني، ويعني **بودان** بالدائمة أن الطابع المؤقت للحكومة لا يمس قدرة السلطة السيادية علىٰ التصرف، ففي عبارة تذكرنا بمفهوم «**جسدي الملك**» يشير إلىٰ أن «**الملك لا يموت ... وبمجرد وفاته يتولىٰ أقرب الذكور في أسرته المملكة، وبذلك يصبح مالكًا لها قبل أن يتوّج**»(٤)، وقد فضل **بودان** الملكية علىٰ أي شكل آخر من الحكم باعتبارها أكثر توافقًا مع حفظ السيادة، إلا أن دوام السلطة السيادية يبقىٰ بغض النظر عن شكل الحكومة، ومن الواضح أن **بودان** قد قدم الخطوط العريضة للنظرية الحديثة عن السيادة، والتي بدأت فيها السلطة السيادية تُفهم باعتبارها غير مشخصنة إلىٰ حد ما، فمن المؤكد أن الدولة عند **بودان** (**الجمهورية**) ممثلة بشكل مباشر من قبل الحكومة (**الحاكم**)، إلا أنها

---

(1) Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 284.

(2) Jean Bodin, *The Six Books of a Commenweale*, ed. Kenneth Douglas McRae, in series: ed. J.P. Mayer et al. *European Political Thought: Traditions and Endurance* (New York: Arno Press, 1979), A9.

(3) Jean Bodin, *On Sovereignty: Four Chapters From the Six Books of the Commonwealth*, ed. trans. Julian Franklin (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), Book I, Chap. 8, 1.

(4) Ibid., 44

منفصلة أيضًا عن الحكومة بطريقة ما لأنها ليست ملكية شخصية للملك **(أو للنبلاء أو سكان المدينة)** كما في المَلَكية الفيودالية لكنها سلطةٌ عامةٌ دائمة يمارسها الملك، ولقد كان هذا التمييز بين المنصب وشاغله مفهومًا حاسمًا في التقليد المسيحي منذ البداية إلا أنه عند **بودان** أصبح مفهومًا باعتباره أمرًا ضروريًا لحفظ السيادة، وكذلك يظهر الفصل بين الدولة، والمجتمع بشكل أكثر وضوحًا في تحليل **بودان**، فالسلطة السيادية الآن كيانٌ يعلو علىٰ جميع الكيانات الاعتبارية -التي كانت حتىٰ ذلك الوقت تطالب بالاعتراف السياسي- ويتفوق عليها، وينكر **بودان** أن السيادة تنشأ عبر القبول من قِبَلِ الأفراد، أو من قِبَلِ الكيانات الاعتبارية كجمعيات الحيازات التي كانت تتطور منذ العصور الوسطىٰ، لكنها خضعت بشكل متزايد للسلطة الملكية مع نشوء الملكيات المطلقة، فبالنسبة **لبودان** تنطوي نظرية القبول علىٰ التزامات متبادلة بين المحكومين والسيد ومن ثم قيود علىٰ سلطة هذا الأخير، وهو أثر تم تفاديه في نظريات العقد بعد ذلك[1].

إلا أن ما يقدمه بودان ما هو إلا مخططٌ عام لنظرية الدولة السيادة لأن هذه التمييزات لم تكن واضحة عنده بنفس القدر الذي ستكون به بعد ذلك، والأمر الأكثر وضوحًا هو خلطه بين شكلٍ معين من الحكومة وبين مفهوم السيادة، فطالما أن السيادة عند **بودان** لا تتجزأ، وهي سمة أخرىٰ من خصائصها الأساسية، والمنطقية يستنتج أن الشكل المختلط الكلاسيكي للحكومة يتناقض مع وجودها، فالدستور المختلط يعني أن السيادة تنقسم بين مكونات الحكومة المختلفة، والسيادة المقسمة بحكم تعريفها لا يمكن أن تعمل، ولهذا السبب خلص إلىٰ أن الاشكال الثلاثة البسيطة فقط من الحكم **(الملكية والأرستقراطية والديمقراطية)** هي

---

(١) المرجع السابق: ١٥. يميز بودان بوضوح بين القانون، وهو نتاج السلطة السيادية المطلقة والذي يقيّد السيادة، وبين العقد (القبول) الذي يخلق التزامات متبادلة بين المحكومين والسيد، وبذلك لا يمكن للعقد أن يكون مصدر السلطة السيادية بالنسبة لبودان. لكن نظرية العقد بعد ذلك بدءًا من هوبز ستعتبر أن العقد الذي ينشئ السلطة السيادية ليس عقدًا بين المحكومين والحكومة، بل بين المحكومين أنفسهم، وبذلك، عند هوبز علىٰ الأقل، تم تجاوز اعتراض بودان علىٰ نظرية القبول أو العقد.

الأشكال الصحيحة أي تلك الوحيدة التي يمكن بها حفظ السيادة[١]، وبالطبع ندرك الآن بفهمنا الحديث للدولة غير المشخصنة أن هيكل الحكومة لا صلة له بالأمر[٢]، وما يهم هو مدىٰ كون القوانين قابلة للتطبيق بغض النظر عمن وضعها، وعن كيفية وضعها، ومن ثم يعني خلط **بودان** هذا أن التمييز الحاسم بين الحكومة، والدولة لم تتم صياغته بدقة بعد وأنّ الدولة نتيجةً لذلك ليست غير مشخصنة بالكامل بعد، وبذلك يتبنىٰ **بودان** مفهوم سيادة الحاكم وليس مفهوم سيادة الدولة[٣].

هناك مواضع خلطٍ أخرىٰ في نظرية **بودان** عن السيادة، أو علىٰ الأقل مواضع غامضة أبرزها تأكيده بأنه علىٰ الرغم من أن السلطة السيادية مطلقة إلا أنها مقيّدة بالقانون الطبيعي **والإلهي (والقانون الطبيعي هنا بالمعنىٰ القروسطي، وليس بمعنىٰ النظريات الأكثر علمانية عند جروشيوس وبوفندورف وهوبز)**، ومن المسلم به عمومًا أن **بودان** يؤكد ببساطة أن الحاكم يجب أن يكون ملزمًا بقواعد

---

(1) Ibid., Book II, Chap. 1.

(٢) انظر:

Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, in series: *Cambridge Studies in the History and Theory of Politics*, ed. Maurice Cowling et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 26-29.

لتحليل خلط بودان فيما يخص السيادة والدستور المختلط.

(3) Jean Bodin, *On Sovereignty*, editor's »Introduction,« xiii.

ويرىٰ فرانكلين أن بودان يقدّم مفهومًا عن سيادة الحاكم تحديدًا لأن مفهومه بعدم قابلية السيادة للتجزئة يقوم علىٰ فكرة أن السيادة تكمن في الحكومة. انظر أيضًا:

Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*.

«يفترض بودين خطأً ... أن السلطة (السيادية) يجب أن تؤول إلىٰ ما نسميه اليوم بالحكومة، لكن بعمل بودان بدأت مناقشة هذه الإشكالية فعليًا» (١٠٨). وفي الوقت نفسه يجادل كوينتن سكينر في كتابه The Foundations of Modern Political Thought، أن بودان قد خطا خطوات كبيرة في صياغة مفهوم للسيادة يفترض مفهومًا كهذا للدولة، ٢٤٨-٣٠١.

(4) Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, 79.

يجادل فرانكلين أن القانون الطبيعي في نظر بودان هو إلزام أخلاقي محض من قِبَل الضمير وليس تقييدًا سياسيًا للسلطة السيادية، وبالطريقة نفسها علىٰ الرغم من أن الأمير قد يجد في احترام القانون العرفي =

أخلاقيةٍ مقبولة، لكنها لا تؤسس لحق مقاومة السلطة السيادية إنّ اخترقتها[1]، وقداقترنت نظرية **بودان** عن السيادة في نهاية المطاف بـ «**حق الملوك الإلهي**» لتنتج دفاعًا قويًا للغاية عن الملكية المطلقة المكتملة[2]، وبذلك أصبح هناك مفهوم واضح عن موضع السلطة السيادية، ومداها مع مسحة من المعتقد الاصلاحي بأن أي سلطة سياسية تأتي من الله وهو شيء لم ينازع فيه **بودان** أبدًا، ومع ذلك لا تقتضي نظرية **بودان** فرضًا إلهيًا؛ فنظريته تمثل صياغة منطقية محضة لموضع السلطة السيادية، وطبيعتها لا إضفاء شرعية دينية عليها، وبالتالي كان النزع النهائي للدين من نظرية السيادة أمرًا محتومًا، وسيتم ذلك في شكل رفضٍ لـ «**حق الملوك الإلهي**» لصالح مفهوم علماني محض للسيادة مستمدٌ من نظرية العقد، وهي التي كان يرفضها **بودان**، وفي الحقيقة نظرية العقد هي التي ستنتج في النهاية، وبشكل لا لبس فيه فلسفة الدولة الحديثة السياسية.

ولنظرية العقد أصول قديمة بالطبع، فالسفسطائيون من القرن الخامس قبل الميلاد استعملوا نسخة بدائية منها، وعُرِضت في **جمهورية أفلاطون وشيشرون**، وتم رفضها باعتبارها تفسيرًا محتملًا لنشأة الدولة، وشكّلت فكرة العقد -باعتبارها مفهومًا عامًا، وليس نظرية منهجية- جزءًا لا يتجزأ من **العلاقات الفيودالية**،

= حكمةً ما إلا أنه غير ملزم به. في الحقيقة، يقول بودان في كتابه:

On Sovereignty, Book I, Chap. 8

بشكل لا لبس فيه أن الأمير «غير ملزم بالقانون العام للشعوب، أكثر من إلزامه بمراسيمه الخاصة، وإن كان القانون العام للشعب غير عادل يمكن للأمير الخروج عنه بمراسيم يقدمها لمملكته، ويحظر مواطنيه من استخدامه» (٤٥). وفي الوقت نفسه يؤكد بودان أن هناك تقييدات أخرىٰ علىٰ السلطة السيادية، فالملكية الخاصة لا يمكن مصادرتها بغير موافقة المالك، والعقود الخاصة بين الحاكم والمحكومين ملزمة للطرفين، وهذا التقييد الأخير يقوم في الحقيقة علىٰ اعتراف مهم وحاسم بأن السلطة السيادية عامة بطبيعتها، لكنها لا تعفي الحاكم من تصرفه كأي شخص خاص آخر، وبذلك تجاوز بودان الخلط القروسطي بين السلطة باعتبارها ملكية خاصة (dominium)، وليس باعتبارها سلطة عامة (imperium)، وعلىٰ الرغم من أن الملكية الخاصة كانت دائمًا مقبولة كأي حق عام آخر ويفترض بودان أنها سيستمر قبولها باعتبارها قيدًا علىٰ السلطة السيادية، إلا أنه في تحليله الأخير لا يمنح حق المقاومة عندما تنتهك السلطة السيادية الحقوق، والممارسات المقبولة أو القانون العرفي. انظر:

Bodin, On Sovereignty, Book I, Chap. 8, 40-42.

(1) Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, 301.

وأثرت علىٰ التفكير السياسي القروسطي المتأخر، فيما يخص طبيعة مفهوم القبول، إلا أنها حديثة باعتبارها تفسيرًا نظريًا جديًا لوجود الدولة وشرعيتها، وفي أعقاب **بودان** بدأت تظهر عند مجموعة متنوعة من المفكرين البروتستانت باعتبارها وسيلةً لتبرير مقاومة السلطة الطغيانية، والأكثر شهرة [من بين هذه الكتابات] هو «**دفاع ضد الطغاة**: Vindiciae Contra Tyrannos» الذي نشر بعد فترة وجيزة من دفاع **بودان** عن الحكم المطلق في كتابه الجمهورية، إلا أن كتاب **الدفاع** أيد نظرية العقد التي كانت لا تزال قائمة إلىٰ حد ما علىٰ افتراضات دينية[(١)]، ثم في وقت لاحق في القرن السابع عشر، وضع **يوهانس التوسيوس** (١٥٥٧-١٦٣٨م) -مفكر ألمانىٰ كان متأثرًا ببنية إمبراطورية منفصلة الآن عن الواقع- نسخة علمانية من نظرية العقد في كتابه «**تحليل منهجي للسياسة**: Politica Methodice Digesta» الذي أضفىٰ الشرعية علىٰ السيادة الشعبية علىٰ عكس **بودان**، ومع ذلك، فحتىٰ الصيغ الأكثر علمانية لنظرية العقد المبكرة كانت تستند علىٰ الرأي القائل بأن العقد قد أبرمته جماعات اعتبارية داخل المجتمع، وأن مقاومة الطغيان لا يمكن أن تأتي إلا عبر ممثلي هذه الجماعات من القضاة والقادة السياسيين[(٢)].

أما نظرية العقد الحديثة أو الناضجة التي كان **توماس هوبز** (١٥٨٨-١٦٧٩م) أول من عبّر عنها لم تقتصر فحسب علىٰ توفير تفسير علماني صلب للعقد، بل استندت أيضًا علىٰ قبول الأفراد وليس الجماعات الاعتبارية، وكانت هذه هي الخطوة الجوهرية فىٰ النظرية الحديثة مكتملة التطور عن السيادة والدولة، وإنّ نظرية العقد الناضجة في أساسها بسيطة وأنيقة، وتستند علىٰ مبدأ أن السلطة السياسية تنشأ بالقبول.

كانت هذه فكرة ثورية في ذاتها طورها المفكرون المجمعيون، وغيرهم في أواخر العصور الوسطىٰ كما فعل المنظرون البروتستانت للمقاومة بعد ذلك، إلا

---

(١) انظر من أجل تحليل مختصر، ولكن ممتاز عن **الدفاع**:

George H. Sabine and Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory*, 4th ed. (Hindsale: Dryden Press, 1973), 352-357.

(٢) المرجع السابق، ٣٨٩. لقد كانت هذه رؤية ألتوسيوس عن العقد، وبالتالي فقد أكد علىٰ أن حق المقاومة يمكن ممارسته فقط من قبل القضاة، وليس من قبل الأفراد.

أن قدرة هذه الفكرة باعتبارها مفهومًا مفسّرًا، ومضفيًا للشرعية -وخاصةً عند تأطيرها بنظرية العقد- تستحق إشارة خاصة، وفي الواقع هناك قاعدة إمبريقية لفكرة القبول لا تملكه أي فكرة سياسية تأسيسية أخرىٰ؛ إذ إنّ أي نظام سياسي يفشل في تلبية احتياجات الناس الأساسية لا يمكن أن يدوم مهما كانت أيديولوجيا إضفاء الشرعية الخاصة به، سواء كانت «**حقًا إلهيًا**»، أو حتىٰ الاعتقاد بأن الملك إله فرعونىٰ، وفي مستوىٰ معين لا توجد السلطة إلا بموافقة ضمنية علىٰ الأقل من الخاضعين لها، أو مواطنيها، ومع ذلك تكمن صعوبة أي نظرية عن القبول في التحديد بدقة ما الذي قِبَله الناس، ففي ظل الظروف العادية يميل الناس تلقائيًا إلىٰ الافتراض بأن الهياكل السياسية القائمة، والأعراف تتفق مع ما يريدون بالفعل، ولهذا السبب اتجهت النظرية السياسية في فترة أوج العصور الوسطىٰ، وفي أوائل العصر الحديث إلىٰ إضفاء الشرعية علىٰ القوانين العرفية، والحكم الملكي، وحتىٰ تأييد بودان للحكم المطلق حمل معه دفاعًا عن العرف، وعن التقييدات المقبولة عرفًا التي يفرضها القانون الطبيعي علىٰ ممارسة السلطة، لكن الاعتياد والأعراف ليست أساسًا صالحًا لتحديد طبيعة القبول لأنها قد لا تكون في الواقع مطابقةً لما قد يختاره الناس إنّ لم يكونوا قد تحيزوا بالفعل في اختيارهم، وعلىٰ العكس لا يمثل تأييد المقاومة المستند علىٰ نظرية في العقد -كما كانت تفعل الطوائف البروتستانتية- بالضرورة موقفًا صالحًا أيضًا، ولقد كان واضحًا عدمُ رضا بعض الناس عن معتقدات ملوكهم إلا أن ذلك لا يعني أنهم ما كانوا ليقبلوا الترتيبات القائمة نظرًا للبدائل المتاحة من اضطراب سياسي، وحربٍ أهلية.

ولقد كانت نظرية العقد محاولة لحل هذه المشاكل، ولتحديد ما كان ليقبله الناس إن تم تعطيل تحيزاتهم المحافظة، وعواطفهم الثورية الكامنة تقترح النظرية ببساطة أنّ فعل القبول هو فعل تعاقدي رسمي ينطلق من وضع قبل-اجتماعي، وقبل-سياسي **(ومن ثم قبل-أيديولوجي)** هو «**حالة الطبيعة**»، وبما أنه لا يمكن لأي مجتمع، ولا نظام سياسي أنّ يوجد في هذه الحالة، فإنها ستكون بحكم تعريفها حالة من الحرية المطلقة، والمساوة المطلقة التي ستبدو إشكاليةً بعد ذلك بالنسبة لنظريات الدولة الحديثة تصور جميع منظري العقد أن العقد وحالة الطبيعة

هما مفهومان افتراضيان بشكل محض إذ إنه لا يوجد أبدًا شعب عاش في حالة الطبيعة، ولا أي مجتمع أنشأ اتفاقًا رسميًا، ومثّلت هذه المفاهيم ما يشبه «**تجربة فكرية**» لتحديد ما سيقبله الناس فعلًا إنّ تخيلوا وجودهم في حالة كُشفت فيها الطبيعة البشرية، وحدها غير متأثرة بوجود التمييزات الاجتماعية، والسياسية، والمعتقدات الأيديولوجية.

وتشكل نظرية العقد بشكل واضح الأسطورة المؤسسة للدولة الحديثة، فكل الدول القائمة تاريخيًا تم إضفاء الشرعية عليها علىٰ أساس أسطورة مؤسسة ما، سواء كان التأسيس من قبل سلالة مقدسة، أو آلهة وثنية، أو الإله اليهو-مسيحي للحق الإلهي، أو قبول الشعب كما في نظرية العقد، وكما هو الحال مع كل الأساطير المؤسسة، وتكمن القضية في مصدر السلطة المطلقة، ومداها والتي تمثل مشكلة الأصول المعروضة الآن بشكل افتراضي، وكما رأينا عندما نشأ تساؤل السلطة النهائية بين البابوية والملك القطري في أواخر العصور الوسطىٰ بدأ المفكرون **كمارسيليوس وجون الباريسي** في استدعاء الأصول مؤكدين سيادة السلطة الزمنية في الشؤون العلمانية علىٰ أساس أنّ سلطة الملكوت سبقت سلطة الكهنوت تاريخيًا، وعلىٰ الرغم من أنّ جواب سؤال الأصول في نظرية العقد يكمن في الرجوع إلىٰ شرط افتراضي محض، وليس ظرفًا تاريخيًا ما إلا أن مصدر السلطة المطلقة، ومداها -أي السيادة- تظل هي القضايا الأساسية، والتي اعتمد حلها علىٰ كيفية تفسير المرء لافتراض الفعل التعاقدي.

تمثل **نظرية هوبز** عن العقد أهم النظريات الناضجة لأنه أول من عبّر أخيرًا، وبوضوح عن النظرية الحديثة في سيادة الدولة، وفعل ذلك في العديد من أعماله، ولكن أكثرها شهرةً ووضوحًا هو كتابه «**اللفياثان: المادة والشكل والقوة لدولة دينية ومدنية** Leviathan: Or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil (1651)»، ومن الواضح أن **هوبز** نفسه يرىٰ الطابع الثورىٰ لنظريته السياسية إذ إنها تشكل رفضًا جذريًا للفكر السياسي الكلاسيكي والقروسطي إنه يرفض من «**يثمنون . . . سلطة أرسطو أو شيشرون أو توماس، أو أىٰ حكيم أيًا كان**»، ويصورهم باعتبارهم حمقىٰ يضعون إيمانهم بالرجال بدلًا

من المنطق السليم[١] قصد **هوبز** بالمنطق السليم العلمَ أي المناهج الرياضية مقترنة بتأملات الفيزياء المادية الجديدة الخاصة **بجاليليو**، وبذلك وسّع **هوبز** من المقاربة العلمانية للتفكير السياسىٰ التي وضعها **ماكيافيلي**، ولكن الآن علىٰ مستوىٰ أكثر تعقيدًا بكثير.

وككل منظري العقد الناضجين يستمد **هوبز نظريته** عن السيادة من التحليل الأولي لحالة الطبيعة التي يصفها باعتبارها «**حالة حرب**» تؤلب «**الجميع ضد الجميع**»[٢]، وفقًا **لهوبز** وتنشأ هذه الحالة نتيجة طبيعة الإنسان الباحثة عن السلطة في جوهرها، وهو استنتاج استمده من تحليل «**جاليلي**» لقوة دوافعنا الغريزية، ومن تقييم صريح بقوة لدوافعه هو وغيره[٣]، ونظرًا لأن شروط المساواة الطبيعية تمنع أي شخص من السيطرة النهائية (**فالأقوىٰ تدمره تحالفات مؤقتة بين الضعفاء**)، ولأن الحرية غير المقيدة تدفعنا إلىٰ السعي باستمرار نحو السلطة تصبح حالة الطبيعة حالة صراع مستمر في جوهرها، فهي حالة -بوصف **هوبز الشهير**- حيث «**لا يوجد مجتمع، والأسوأ من هذا كله هو وجود خوف متواصل، وخطر موتٍ عنيف، وكون حياة الإنسان وحيدة وبائسة وبغيضة وقاسية وقصيرة**»[٤]، ولذلك لا تمثل مسألة «**سبب التعاقد**» علىٰ الخروج من حالة الطبيعة إشكاليةً بالنسبة **لهوبز**، فالقضية الحقيقية ليست «**لماذا نقبل بتشكل الدولة؟**» -إذ إننا لا نملك بوضوح أي خيار آخر- بل «**ما هي شروط العقد؟**» كان جواب **هوبز** قاطعًا ومثيرًا للجدل أيضًا، فالعقد **(العهد)** هو بين «كل فرد مع كل فرد، كما لو كان كل فرد يقول للآخر: **إنني أخوّل هذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال، وأتخلّىٰ له أو لها عن حقي، في أن يحكمني أو تحكمني، بشرط أن تتخلىٰ له أو لها أنت عن حقك، وتُجيز أفعاله أو أفعالها بالطريقة عينها، وبذلك تصبح المجموعة المجتمعة علىٰ هذا النحو في شخص واحد تُدعىٰ اتحاد**

---

(1) Thomas Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, ed. Michael Oakeshott (New York: Collier Books, 1962), 37.

(2) Ibid., 100.

(3) Ibid., 80.

(4) Ibid., 100.

(يطلق اليوم عليها «دولة State»، Commonwealth، وباللغة اللاتينية «civitas»[1] وهو مصطلح يستخدمه هوبز في موضع آخر، **لكن هنا هوبز يستخدم المصطلحات الأكثر تقليدية علىٰ الرغم من تحليله غير التقليدي أبدًا)**، وباختصار نقل حق الحكم الذاتي هذا كلي، ولا رجعة فيه نهائيًا مما يعني في الواقع أن شروط العقد تنص علىٰ أن كل السلطة معطاة للشخص، أو الأشخاص الذين يمثلون الآن إرادة جميع المتعاقدين أي كل فرد في المجتمع، وأصبح الفرد الذي كان يمتلك سلطةً وحقًا كليًا في الماضي لا يمتلك أيًا منهما إلا بالقدر الذي يمنحه إياه الفرد أو الأفراد الحاكمين هذه هي النسخة الجديدة من **القوانين الملكية** الرومانية القديمة، ويتمثل الجدل الذي ينشأ في الفكرة المتناقضة ظاهريًا التي تقضي بأن الباحثين النهمين عن السلطة لن يتخلوا برغبتهم عن كل قوتهم لأي شخص أو أشخاص، وبالفعل هذه الإشكالية الواضحة هي بالتحديد ما أدىٰ إلىٰ نسخة لوك اللاحقة من نظرية العقد، وكذلك التقليد الليبرالي في تحليل الدولة من ساعتها وحتىٰ اليوم.

أما بالنسبة **لهوبز**، فإن منطق موقفه كان لا مفر منه، فأي محاولة للاحتفاظ بالسلطات، والحقوق **(وهما متطابقان في تحليل هوبز)** ستترك للأفراد الحرية في مقاومة السلطة السياسية، مما يعني العودة إلىٰ حالة الطبيعة **(الحرب)**، أو أنه -بشكل أدق- لم يتم الانتقال منها، وبالتالي كان من الواضح بالنسبة **لهوبز** أنّ مفكري الإصلاح ممن كانوا يدافعون عن المقاومة لم يكونوا مخطئين فحسب، بل أيضًا خطرين سياسيًا، وهي حقيقة أثبتتها التجربة الواقعية في حرب الثلاثين عامًا، وفي الحرب الأهلية الإنجليزية وقت **هوبز**، والتي شكلت خلفية تفكيره السياسي.

ومن الواضح الآن سبب اعتبار تحليل **هوبز** أول نظرية حديثة بلا منازع عن سيادة الدولة، ولاحظ أنه في حين أن نقل السلطة هو نقل إلىٰ رجل واحد، أو إلىٰ جماعة من الناس أي لحكومة تكمن الأهمية الحقيقية لهذا النقل في أنه يدمج العديد من الأفراد **(وليس الجماعات الاعتبارية)** في شخص واحد أي في كيانٍ عام، **ويقول هوبز «إن الطرف الحامل لهذا الشخص يُدعىٰ بالسيد، ويقال إنه**

---

(1) Ibid., 132.

يتمتع بالسلطة السيادية، وكل ما يخرج عن نطاقه، هو خاضع له»[1]. وبعبارة أخرىٰ، تمارس «**تحمل**» الحكومة السلطة السيادية للدولة لكنها ليست الدولة، وهذا التمييز أمر بالغ الأهمية بالطبع بالنسبة لنظرية الدولة الحديثة، ويتجاوز خلط **بودان** فيما يخص عدم قابلية السيادة للتجزئة، وشكل الحكومة المختلطة، وعلىٰ الرغم من أن **هوبز** يفضل الملكية لأسباب براجماتية، إلا أنه الآن لا يهم شكلُ الحكومة، سواءٌ كانت مختلطة، أو غير ذلك لأن الحكومة متمايزة تمامًا عن الدولة.

وكذلك يتمايز المجتمع في تحليل **هوبز** بشكل واضح عن الدولة، وهو عنصر حاسم آخر في النظرية الحديثة عن سيادة الدولة، فلا المجتمع سيوجد، أو يمكنه أن يوجد في رأيه قبل إنشاء الدولة إذ لا يوجد أي نظام طبقي سابق الوجود تنشأ منه الدولة، وتُضفىٰ عليها الشرعية كما هو الحال في النظام الكلاسيكي، أو النظريات القروسطية المتأخرة عن الدولة الناشئة، فالدولة تخلق المجتمع، وتبقىٰ كيانًا سياديًا فوقه، وتتجاوز مزاعم أي تجمع اجتماعي للسلطة السياسية خارجًا عنها، فالدولة -لدىٰ **هوبز**- تُتصوّر باعتبارها منفصلة عن كل من الحاكم والمحكوم؛ فهىٰ غير مشخصنة تمامًا[2].

---

(1) Ibid.

(٢) إن تقديم هوبز لأول نظرية مكتملة واضحة عن الدولة الحديثة هو أمر مسلّم به عمومًا، انظر مثلًا:
Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, trans. Elsa M. Sinclair (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), 1.

لكن النقاش يدور حول من وضع الأسس التي بنىٰ عليها هوبز لاحقًا. ينظر سكينر في
Foundations of Modern Political Thought, 351-358
إلىٰ ميكيافيلي باعتباره مفكرًا انتقاليًا في تطور نظرية الدولة الحديثة، ويعتبر بودان هو الشخصية الأساسية، وآخرون كمانسفيلد
(Mansfield, »On the Impersonality of the Modern State),
يجادلون بأن ميكيافلي كان المنظر الحاسم في هذا الأمر، ومن غير المرجح أن يصل النقاش إلىٰ ما يريح ويرضي الجميع، لكن مع الاعتراف بأهمية مفكري أواخر العصور الوسطىٰ في تطور النظرية الحديثة عن الدولة من المقبول بشكل واسع أن النظرية قد طُوّرت في مكان ما بين ميكافيلي وهوبز.

لذلك، فإن نظرية **هوبز** عن العقد هي النظرية الحديثة عن سيادة الدولة، وليس سيادة الحاكم، ولا حتىٰ المفهوم اللاحق عن السيادة الشعبية التي سيضعها **لوك وروسو** هناك في هذا ما يشبه اللغز التاريخىٰ إلىٰ حد ما لأن فكرة السيادة الشعبية قد نشأت قبل نظرية سيادة الدولة من قبل المفكرين المجمعيين ثم مفكرين من أمثال **ألتوسيوس**[١]، إلا أن زوال المفاهيم القروسطية عن السيادة الشعبية كان محتومًا؛ نتيجة انهيار الحركة المجمعية، ونشأة الملكية المطلقة، ولقد أضفت **نظرية هوبز** شرعية علىٰ الملكية المطلقة، وبقوة أكبر من مبادئ سيادة الحاكم السابقة التي كانت تحت هجوم متزايد، وبذلك قدم **هوبز** تصورًا نظريًا عن الدولة المطلقة يتفق أفضل اتفاق مع وقائع الوضع السياسي الفعلية، ولكن تمثلت مشكلة **معاصري هوبز** في أن نظريته حرمت جميع الفصائل من أي مبرر يسمح لهم بالتشديد علىٰ أولوية اعتقاداتهم العميقة في مواجهة أوامر السلطة السيادية، وبالنسبة لمن عارضوا المَلكية المطلقة، وبدأوا في صياغة مفاهيم السيادة الشعبية، ومذاهب المقاومة، ومن أبرزهم **البيوريتانيون (التطهيريون)** فىٰ إنجلترا، فقد كانت نظرية **هوبز** عن سيادة الدولة لعنة، فقد وضع **هوبز** السيادة بشكل يتجاوز قوة أي مجموعة تريد السيطرة عليها، أو التحكم فيها، وبإطلاق وعدم قابلية للتجزئة أكثر من **بودان**، وما أثار جنون **البيوريتانيين** هو أن **هوبز** جعل ذلك نتيجةً لقبول أي لنفس الشيء الذي يؤدي إلىٰ مبدأٍ للسيادة الشعبية وحق المقاومة، وفي نظر الملكيين في المقابل أدىٰ إضفاء **هوبز** للشرعية علىٰ الملكية المطلقة **(أو أي شكل من أشكال السلطة السيادية المطلقة)** إلىٰ نزع الشرعية عنها، فالمبرر السائد للحكم المطلق كان الحق الإلهي، وهو مفهوم عن سيادة الحاكم يقوم علىٰ افتراضات دينية، فنظرية **بودان** عن السيادة باقترانها مع مفهوم الحق الإلهي أدت إلىٰ تقويته، ولم تغير طابعه الأساسي.

---

(١) انظر:

Hinsley, *Sovereignty*, Chap. IV,

من أجل تحليل للأسباب، التي جعلت مبدأ السيادة الشعبية يُستبدل بمبدأ سيادة الدولة.

أما **نظرية هوبز** عن سيادة الدولة رفضت تمامًا فكرة أنّ الملك يحكم بأي شيء آخر غير السلطة الممنوحة عبر القبول، فقد بدا أنّ هذه النظرية العلمانية الجذرية قد قدّر لها أن تدمر نفس قاعدة السلطة المطلقة التي أضفت الشرعية عليها ظاهريًا كما حدث بالفعل في النهاية.

إلا أن المشكلة الأكثر إثارة للقلق علىٰ المدىٰ الطويل كانت ذات علاقة خاصة بالطبقة الوسطىٰ الناشئة، وهي أن انتقال القوة غير المحدودة، والمطلقة وغير القابلة للتصرف إلىٰ الدولة بدا مناقضًا لأي إمكانية للحرية الفردية، أو الدينية أو غير ذلك، لكن ذلك ما لم يستنتجه **هوبز** نفسه، فهو يجادل بأن السلطة السيادية لا يمكنها التدخل في جميع جوانب الحياة، ولا تحتاج إلىٰ ذلك، ويجب أن يكون الناس أحرارًا في «**الشراء والبيع، وتحرير العقود بين الأفراد واختيار ... مهنهم وتعليم أولادهم كما يرتأون، وهكذا دواليك**»[1].

كانت هذه النقطة حاسمة لأن البورجوازية الصاعدة، والتىٰ سرعان ما أصبحت الطبقة الاجتماعية المهيمنة التي تقوم عليها الدولة الحديثة لم تكن علىٰ استعداد للتنازل عن السيطرة علىٰ الاقتصاد، والحياة اليومية للدولة، ويجب أن يكون المجتمع المدني ذو الشعبية المتزايدة متحررًا من السلطة السيادية.

لقد أشار **هوبز** بوضوح إلىٰ أن الاستقرار القانوني هو الذي استجلب بدايةً دعم الطبقة الوسطىٰ الجديدة للملوك المطلقين الناشئين، فتأكيده علىٰ أن السلطة المطلقة، والحرية الاقتصادية متوافقتان كان الإضافة الضرورية إلىٰ متطلبات النظام القانوني، ولكن علىٰ الرغم من ذلك، تحول الدعم **البورجوزاي** المبكر للحكم المطلق تدريجيًا إلىٰ المطالبة بحريةٍ نشأت بالأساس بناءً علىٰ أفكار المقاومة الإصلاحية، وفي الواقع كان الثوريون البيوريتانيون في إنجلترا وقت **هوبز** بقيادة الطبقات الوسطىٰ الجديدة قد بدأوا في خلق مفهوم سياسي علماني محض عن الحقوق الفردية، ولذلك ستتبنىٰ **البورجوازية** علىٰ المدىٰ الطويل نظرية **(لوك)** عن السيادة الشعبية، بدلًا من نظرية **(هوبز)** عن سيادة الدولة، إلا أن سؤال الحقوق هذا ينطوي علىٰ مسألة أكثر عمقًا، فما هي بالضبط القواعد الأخلاقية التي تطبق

---

(1) Hobbes, *Leviathan*, 161.

في ممارسة السلطة السيادية لدىٰ **هوبز؟ فهل** طابعها المطلق، وعدم قابليتها للتجزئة حررها من أي قيد كان إلا ما تفرضه علىٰ نفسها؟ كانت السيادة في **نظرية بودان** مقيدةً بالقانون الطبيعي من الناحية المثالية، وإن لم تكن كذلك من الناحية القانونية.

أما لدىٰ **هوبز** فالأمر أكثر إشكالية؛ فهو يستخدم مبدأ القانون الطبيعي، وهو أمر يستحيل تجاهله في القرنين السابع عشر، والثامن عشر إلا أنه يعرّف القانون الطبيعي باعتباره مجرد قواعد للمصلحة الذاتية، أو الحرص وأهمها هو «**السعي نحو السلام وتتبعه**»[1]، وفي الحقيقة القوانين الطبيعية لدىٰ **هوبز** «**ليست قوانين بالفعل، بل خصال تدفع الناس نحو السلام والطاعة**»[2]، فالقانون الطبيعي لا يفرض قيودًا أخلاقية لأن هوبز يصر علىٰ أن «**العهود بغير السيف هي مجرد كلمات، وليست من القوة لحفظ أمن أي أحد علىٰ الإطلاق**»[3]، وباختصار لا معنىٰ للقانون الطبيعي بمعزل عن تطبيق القانون الوضعي أي بغير الدولة السيادية، وهذه بالطبع هي النظرية الحديثة للقانون الطبيعي التي من شأنها أن يصوغها **بوفندورف** بشكل أكثر اكتمالًا، والسمة الأساسية لهذه النظرية هي أن المصلحة الذاتية، والمنفعة تشكلان الأساس الحقيقي للدولة، وليس القانون الطبيعي أو أي معيار أخلاقي آخر منفصل عن الدولة.

وبمستوىٰ أكثر عمقًا مما كان لدىٰ **مارسيليوس، أو مكيافيلي** نصت نظرية العقد لدىٰ **هوبز** علىٰ نهاية الرؤية الكلاسيكية والقروسطية المتأخرة التي تقضي بأن الدولة يجب أن تُفهم من منظور الغايات النهائية، فكما يشير «**لا وجود لشيء مثل الغاية القصوىٰ** finis ultimus، ولا مثل الخير الأكبر summum bonum علىٰ النحو الذي يرد في كتب فلاسفة الأخلاق الأقدمين»[4]، فالقضية لم تعد إذن «**ما غرض الدولة الأخلاقي، أو غايتها، أو هدفها؟**» بل «**ما هي الوسائل التي تحفظ بها الدولة النظام الاجتماعي والسياسي؟**»، وكما يصر **ماكس فيبر** بعد ذلك أنه «**لا**

---

(1) Ibid., 104.

(2) Ibid., 200.

(3) Ibid., 129.

(4) Ibid., 80.

يمكن للمرء أن يعرَف الدولة الحديثة سوسيولوجيًا إلا من ناحية الوسائل المحددة الخاصة بها كما في أي رابطة سياسية ألا وهي استخدام القوة القسرية»[١]، وباختصار لا الغايات بل الوسائل واعتبارات السلطة النفعية، والمصلحة الذاتية هي التي تعرّف الدولةَ الحديثة ونظرية السيادة التي تضفي الشرعية عليها.

لقد كانت صياغة مبدأ السيادة الشعبية، والمقيدة الحديث ردَ فعلٍ علىٰ هذه النظرية الجديدة جذريًا، وخاصةً علىٰ يد **جون لوك** (١٦٣٢-١٧٠٤م)، وعلىٰ الرغم من أن ذلك مثَّلَ تعديلًا لافتراضات **هوبز** أكثر من كونه رفضًا صريحًا لها إلا أن نظرية العقد عند **لوك** كانت حاسمة في وضع الأسس الرئيسية لنظرية الدولة الليبرالية-الديمقراطية والدستورية المعاصرة.

كانت هذه النظرية -التي طورها **لوك** بشكل أكثر اتساقًا في «**الرسالة الثانية عن الحكومة المدنية**»، كـ«**الرسالة الأولىٰ**» الأقل ارتباطًا بالموضوع- ردًا علىٰ دفاع **السير روبرت فيلمر** عن مَلَكية الحق الإلهي في عمله **الأبوية: السلطة الطبيعية للملوك** Patriarcha تمثل نقد **لوك لفيلمر** في الأساس في أنه نظرًا لأن كل السلطة السياسية تقوم علىٰ القبول، وليس علىٰ الحق الإلهي والنظام الأبوي كما يدعي **فيلمر**، فإنه لا يمكن لأي كائن عاقل أن يخضع إلىٰ ملكية مطلقة[٢]، ومع ذلك كان هذا النقد موجهًا بوضوح إلىٰ **هوبز** أكثر مما كان إلىٰ **فيلمر** وسيصر **لوك** علىٰ أن نظرية العقد لا يمكنها بعد الآن أن تبرر منطقيًا سيادة الدولة المطلقة لدىٰ **هوبز** أكثر مما يمكنها أن تبرر السيادة المطلقة للحاكم لدىٰ **فيلمر**.

تكمن الصعوبة في أطروحة **لوك** أنها ليست متسقة تمامًا في وصفها لحالة الطبيعة الافتراضية، وبالتالي في مدىٰ وضوح نظرية العقد الخاصة بها يعرّف لوك حالة الطبيعة ابتداءً وعلىٰ عكس **هوبز** باعتبارها حالة سلام ووئام لأن «**حالة الطبيعة لها قانون الطبيعة يحكمها، وهو ملزم الجميع والعقل -أي هذا القانون-**

---

(1) Max Weber, »Politics as a Vocation, «*From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. trans., H.H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 77-78.

(2) John Locke, »Second Treatise on Civil Government, «*Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (New York: New American Library, 1965), 308-309.

يعلّم كل البشر . . . أن الجميع متساوون ومستقلون، فلا ينبغي لأحد أن يؤذي الآخر في حياته أو صحته أو حريته أو ممتلكاته»[١]. **(يبدو أن لوك يستخدم مفهوم القانون الطبيعي هنا بمعناه القروسطي علىٰ الرغم من أنه يعرّفه في مكان آخر بشكل أكثر حداثة)**[٢]، ومع ذلك يقدّم لوك صورة مختلفة تمامًا عن حالة الطبيعة مجادلًا بأن الجزء الأكبر من البشرية «**ليسوا حافظين صارمين للمساواة والعدالة**»، ولذلك تكون حقوق الفرد «**غير مؤكدة تمامًا، ومعرضة باستمرار لتعدي الآخرين**»[٣]، وهذه هي **الرؤية الهوبزية** نفسها، وعدم اتساقها الواضح مع عرض **لوك** الأول عن حالة الطبيعة قد جذبت اهتمام دارسي **لوك** بشدة[٤].

علىٰ الرغم من عدم الاتساق يبدو أنه لا شك في أن الفعل التعاقدي بالنسبة **للوك** -كما كان **لهوبز**- مدفوعٌ بدوافع الخوف وعدم الأمان، وخاصةً من عدم استقرار المِلْكية، ولذلك يجادل لوك بأن «**الغاية العظمىٰ والرئيسية من توحد البشر في دولٍ وإخضاع أنفسهم لحكومةٍ ما هي صون ملكيتهم**»[٥]؛ يوسّع **لوك** من تعريف المِلْكية بحيث يجعل عدم قابلية التصرف في الحق في الحياة **(الذي لا يقبل التصرف فيه بحكم تعريفه حتىٰ بالنسبة لهوبز لأنه لا يوجد مخلوق عقلاني**

---

(1) Ibid., 311.

(2) Locke, »Essay Concerning Human Understanding, «*John Locke: Work* (Germany: Scientia Verlag Aalen, 963), v. I.

يجادل لوك بأن القانون الطبيعي ليس فطريًا وإنما يتم تعلمه عقليًا بواسطة الخبرة الحسية. ومع ذلك، يعتمد في كتابه «الرسالة الثانية» علىٰ هوكر، أحد المفكرين السياسيين من القرن السادس عشر ممن اعتمدوا علىٰ القديس توما الأكويني والتصور القروسطي عن القانون الطبيعي. انظر لتحليل أوسع لرؤية جون لوك عن القانون الطبيعي:

John W. Yolton, *Locke and the Compass of Human Understanding* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

(3) Locke, »Second Treatise,395 «.

(٤) أبرز من يمكن الإشارة إليه في هذا الصدد هو:

C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

(5) Locke, »Second Treatise,395 «.

يوافق علىٰ المشاركة فيه) يمتد إلىٰ الممتلكات والحرية الشخصية، وبذلك فإن هذه الحقوق أصلها طبيعي وليس عرفيًا، وبخلاف **هوبز** لا يمكن للحكومة أن تُنشئها أو تدمرها، وبالتالي لا يمكن أن يكون الغرض من الحكومة إلا الحفاظ علىٰ حقوق الملكية الخاصة بالشعوب غير القابلة للتصرف فيها، وعلىٰ «**حياتهم وحرياتهم وممتلكاتهم**»[1]، -وهذا وحده- الذي يشكل الغاية من العقد.

تمثل نظرية **لوك** عن الحقوق الطبيعية مفتاح مفهومه عن السيادة الشعبية والمقيّدة، وألا تُستمد هذه السيادة من الشعب فحسب بل أن تظل معه هو أمر ضروري منطقيًا بالنسبة **للوك** إذ إن أي سلطة نهائية فوق الشعب ستشكل خطرًا علىٰ حقوق الملكية الأساسية.

كانت هذه هي المشكلة الأساسية مع **نظرية هوبز** عن السيادة إذ إن هذه الأخيرة تفترض أن جميع الحقوق بما في ذلك الملكية **(الحرية والممتلكات علىٰ حد سواء)** هي مستمدة من الدولة في الأساس، ولم يكن تشديد **هوبز** علىٰ ضرورة عدم تدخل السلطة السيادية في المجال الخاص، والحياة الاقتصادية ضمانًا كافيًا للمحافظة علىٰ الملكية، أو علىٰ أي حق آخر علىٰ الأقل بالنسبة للطبقات الوسطىٰ المتملكة ومتزايدة القوة، وبنفس القدر من الضرورية المنطقية كانت فكرة أن السيادة يجب أن تكون مقيّدة لأن التشديد علىٰ الحقوق التي لا تقبل التصرف فيها يحول دون أي فكرة عن سلطة سيادية مطلقة علىٰ أي فرد شعبية كانت أو غير ذلك، ومن هنا فإن نظرة **لوك** الأشمل لحالة الطبيعة تلعب دورًا حاسمًا لأنها تنفي اعتراض **هوبز** بأن أي شيء أقل من السلطة المطلقة السيادية سيؤدي حتمًا إلىٰ حالة الحرب الأهلية والفوضىٰ الأولىٰ، فإذا كان بإمكان البشر أن يعرفوا مبادئ القانون الطبيعي ويتبعوها، فإن الحضارة يمكن أن تكون ممكنة بغير حكم مطلق، وبرغم ذلك فالمشكلة تبقي أن هذه الرؤية غير متسقة مع العناصر الأكثر هوبزية من نظرية **لوك**.

لكن الصعوبة الحقيقية تمثلت في أن مبدأ السيادة الشعبية لا يحل في ذاته المشكلة الحاسمة التي ستقف في وجه **لوك** والتقليد الليبرالي بأكمله من ساعتها

---

(1) Ibid.

ألا وهي كيفية ضمان أن الحكومة ستحمي الحقوق ولن تنتهكها مما لا شك فيه أن فصل لوك للمجتمع المدني **(أي المجال الخاص لحقوق الملكية الفردية)** عن الدولة شكَّلَ جزءًا من الحل، وكذلك كان إصراره علىٰ أن الحكومة لا تنشأ بموجب عقد بل باعتبارها مجرد أمينٍ علىٰ هذه الحقوق[١].

فصل الدولة عن المجتمع والحكومة هذا هو بالتأكيد السمة المميزة للدولة الحديثة، وهو أمرٌ حاسم عند **لوك** لضمان حماية الحقوق الأساسية إلا أنه لم يكن كافيًا، وكان المطلوب هو إنشاء آلياتٍ دستورية تمنع الحكومة من الانتهاك المحتمل للحقوق بدلًا من حمايتها.

لقد كانت **نظرية لوك** السياسية هي بالتأكيد أحد أهم مساهماته الرئيسية في الفكر السياسي الغربي، وبعد ذلك في التقاليد الليبرالية المشتقة منه، ومع ذلك علىٰ الرغم من أن دستورية **لوك** تستند إلىٰ نظرية حديثة للعقد، فإنها تدين بالكثير للماضي القروسطي، ففي الواقع كان **لوك** متأثرًا إلىٰ حد كبير بالمنظر الأنجليكاني من القرن السادس عشر **ريتشارد هوكر** (١٥٥٤؟-١٦٠٠م) الذي عاد في كتابه «**قوانين الحكومة الكنسية**: The Laws of Ecclesiastical Polity» إلىٰ التصور القروسطي والتوماسي لكلٍ من الكنيسة والحكومة العلمانية في مواجهة مطالبات البيورياتينيين الجذرية بحق المقاومة، وكما أشرنا في الفصل السابق تكمن المفارقة الكبيرة التي ينطوي عليها الفكر القروسطي في أنه قد بلور في النظرية والممارسة جزءًا كبيرًا من بنية أشكال حكم الدولة الحديثة دون أن يصيغ أبدًا أي نظرية عن الدولة والسيادة، ففي تحليل هوكر اشتمل ذلك علىٰ قيود برلمانية علىٰ سلطة الملك -وهي سمة رئيسية لفكر لوك- تقوم علىٰ أساس قبول اعتباري **(وليس عقدًا حديثًا)** للحقوق المجتمعية التي تميز الفكر القروسطي المتأخر[٢]، والواقع أنه في إنجلترا وأكثر من أي مكان آخر في أوروبا مع بعض

---

(1) Ibid., 375-376, 413.

(٢) انظر:

Richard Hooker, *Of The Laws of Ecclesiastical Polity: Preface, Book I, Book VIII*, ed. Arthur Stephen McGrade (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). =

الاستثناءات الممكنة كهولندا وسويسرا كانت المؤسسات البرلمانية، والتمثيلية كجمعيات المقاطعات قد نشأت من الوسط القروسطي إلىٰ حد كبير، وبحلول وقت **لوك** أصبحت أساس مقاومة الملك وادعاءِه الحكم المطلق بالحق الإلهي[(١)]، ومع ذلك، يجب التأكيد علىٰ أن الافتراضات النظرية الكامنة وراء فكر **لوك**، وفلسفته السياسية كانت مختلفة تمامًا عن **هوكر**. **فنظرية لوك** عن السيادة الشعبية مشتقة من مفهوم حديث عن العقد عوضًا عن المفهوم القروسطي، وكما هو الأمر عند **هوبز**، فإن المتعاقدين هم أفراد يملكون حقوقًا أساسية، وليسوا كيانات اعتبارية ترعىٰ هذه الحقوق، وبالتالي فإن حقوق الفرد باعتباره فردًا هي التي يجب حمايتها دستوريًا، ومن بين تلك الحمايات التي يوصي بها **لوك** في كتابه «**الرسالة الثانية**» هي الهيئات التشريعية المنتخبة دوريًا، وحكم الأغلبية، و«**الفصل بين السلطات**» **(وهو المفهوم الذي سيؤثر لاحقًا علىٰ فكر مونتسكيو في كتابه «روح القوانين»، ومنه إلىٰ عمل الآباء المؤسسين الأمريكيين)**، وفي حين أن الفصل بين السلطات يتوافق بشكل أوثق مع النظم الرئاسية كالولايات المتحدة أكثر من النظم البرلمانية التي تتميز بها إنجلترا في وقت **لوك** أو الحكومة البريطانية المعاصرة، فإن المبدأ الأساسي القائل بأن السلطة لا ينبغي أن تتركز في أي فرع من فروع الحكومة يظل مفهومًا دستوريًا أساسيًا في جميع الدول الليبرالية-

---

= يقول هوكر: «الله صدّق علىٰ أعمال السلطة السيادية التي تلقاها الملوك بواسطة البشر» (١٤٢)، وعليه فعلىٰ الرغم من دفاع هوكر عن سلطة الملك الزمنية والكنسية ضد من يدافعون عن حق المقاومة إلا أنه لم ينكر تأكيدهم بأن السلطة السيادية مستمدة من شكل من أشكال القبول (الاعتباري) لـ «كامل الجسم السياسي» (١٤٤). وبذلك كان هوكر قادرًا علىٰ إضفاء الشرعية علىٰ سلطة الملك ضد الإصلاحيين الراديكاليين، لكن مع إدراك أن أساس الشرعية هو القبول وكذلك إدراك القيود المفروضة علىٰ السلطة السياسية تبعًا لذلك. تكمن عبقرية النظام الإنجليزي بالنسبة لهوكر في أن مؤسساته قد تطورت إلىٰ حد أنه «لا يوجد شخص أو قضية لا تخضع لسلطة الملك، فقوة الملك فوق الجميع لكن كل إجراءاته تخضع لقاعدة القانون» (١٤٧)، وعلىٰ الرغم من أن مبدأ القبول هذا له جذور قروسطية إلا أنه مثّل قطيعةً مع رؤية هوكر الأرسطية (والتوماسية)، (انظر مقدمة المحرر، xxiii).

(١) انظر:

A.F. Pollard, *The Evolution of Parliament*, 2nd ed. rev. (London: Longmans, Green and Co., 1964),

من أجل تحليل أصول وتطور المؤسسات البرلمانية، والأهمية الخاصة لإنجلترا في هذا الصدد.

الديمقراطية الحديثة[١]، ومع ذلك من الواضح أن المبدأ الديمقراطي نفسه أي الانتخاب الدوري للممثلين التشريعيين هو القيد الرئيسي علىٰ سلطة الحكومة في رأي **لوك**. فالحكومة التي تعتمد علىٰ الإرادة الشعبية أقل ميلًا لانتهاك حقوق الناس، لكن الإشكال في الأمر -ويظل كذلك في الدولة المعاصرة- هو أن الديمقراطية تشكل تهديدًا محتملًا للبنية الطبقية الأساسية للدولة.

فنظرية لوك عن عقد الاضطرار تفترض مسبقًا مساواةً أولية بين جميع المتعاقدين، لكن حق التملك في مجتمع تجاري بشكل متزايد سيؤدي حتمًا بنفس القدر إلىٰ عدم المساواة، ومن المحتمل أن يهدد الناخبون في المستويات الطبقية المتدنية إذا ما بحثوا عن المساواة الأولية **(اي إنسانيتهم الأساسية)** سيهددون بشكل محتمل استقرار النظام الطبقي، ومن ثمّ شرعية الدولة.

كان الحل الواضح -لكن غير المرضي بشكل كامل- هو قصر حق التصويت علىٰ الطبقات المتملكة، وهذا بالضبط ما حدث وكما أراده لوك، فالانتخاب بناءً علىٰ مؤهلات المِلكية استمر في القرن التاسع عشر، وحتىٰ بعد ذلك في جميع الدول الليبرالية الديمقراطية الأساسية في هذا البلد **[أمريكا]** وفي أوروبا كانت المشكلة أن منطق العقد اللوكي جعل من الصعب نظريًا تأكيد الحقوق المتساوية من ناحية، والحدّ من الوسائل الكفيلة بحماية تلك الحقوق من ناحية أخرىٰ، ومن الواضح أنه تم إدراك هذه الصعوبة منذ وقتٍ مبكر، فقد طالب فصيل المؤيدين للمساواة داخل الجيش البرلماني تحت قيادة **أوليفر كرومويل** بقصر حق التصويت علىٰ الرجال في مناظرات بوتني الشهيرة، وكان **لوك** الذي تأثر بهؤلاء المؤيدين مدركًا لهذه القضية إلىٰ حد كبير[٢]، ولكن في القرن السابع

---

(١) انظر:

John Locke, »Second Treatise,« Chaps X-XIII،

من أجل العناصر الأساسية في نظرية لوك الدستورية.

(٢) انظر:

The Levellers in the English Revolution, ed. G.E. Aylmer, in series: *Documents of Revolution*, ed. Heinz Lubasz (Ithaca: Cornell University Press, 1975), 9.

ليس واضحًا تمامًا إلىٰ أي مدىٰ ذهب مؤيدو المساواة في مطالباتهم بتمديد حق التصويت إلىٰ حق =

عشر ظل الحدّ من الامتياز أقل إثارة للجدل عما سيصبح عليه بعد ذلك مع ظهور طبقة عاملة كبيرة وراديكالية من الناحية السياسية، ومع نشأة الحركة المطالبة بحق اقتراع المرء، وفي نهاية المطاف سيسود الاقتراع العام باعتباره الصورة الشرعية الوحيدة من التصويت في الدولة الديمقراطية-الليبرالية الحديثة.

يخلق الاقتران الحالي بين هذا التفاوت الطبقي، وبين الاقتراع العام توترات كامنة في الدولة الحديثة، وتشكّل في نظر بعض المحللين «أزمة شرعية محتملة»[١]، إلا أن آخر منظري العقد الرئيسيين **جان جاك روسو** (١٧١٢-١٧٧٨م)، واجه إشكالية الطبقة الاجتماعية هذه بشكل أكثر صراحة من سابقيه في نظريته عن الدولة، ومن المؤكد أن كلًا من **هوبز ولوك** قد اعترف بهذه الإشكالية، ولكن ليبررا فقط -ولأسباب مختلفة- وجود نظام طبقي نظرًا لوضع المساواة الأصلي في حالة الطبيعة المفترضة. يذهب **روسو** إلىٰ أبعد من ذلك إذ يحاول إضفاء الشرعية علىٰ شكل معين من الهيكل الطبقي في دولته المثالية التي تتفق مع الوضع الأصلي.

إنّ ما يثير الاهتمام في **نظرية روسو** علىٰ وجه الخصوص هو أنها تحقق أقرب وصفٍ للدولة الحديثة في جوهرها النظري، وتخطئ الحكم تمامًا فيما سيكون من الضروري أنّ يصبح حقيقة في الواقع التجريبي، وبالفعل أوّلها البعض باعتبارها في الأساس نقدًا للدولة القطرية غير المشخصنة بشكل متزايد[٢]، ولذلك

= التصويت الكامل، أم إلىٰ حق تصويت أكثر محدودية يقوم علىٰ حيازة محددة من المِلكية. انظر أيضًا:

Richard Overton, »An Arrow Against all Tyrants«,

في العمل نفسه من أجل مثال عن التأثير الواضح لمؤيدي بالمساواة علىٰ رؤىٰ لوك عن القبول، والمِلكية، والسيادة الشعبية، والدستورية.

(١) انظر:

Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism, 272-274.

هذا هو جوهر أطروحة ماكفيرسون، بأن التوسع في حق التصويت دمّر هذا التماسك الطبقي الضروري لنظرية صالحة عن الإلزام السياسي. تتبع بعض تحليلات المدرسة النقدية والماركسية الجديدة لتناقضات دولة الرفاه الديمقراطية-الليبرالية الحديثة نفس منطق التفكير.

(٢) انظر مثلًا:

Willmore Kendall's analysis in Jean Jacques Rousseau, The Government of Poland, trans. =

من أجل فهم أفضل لنظرية **روسو** علينا أن ننظر إليها باعتبارها نسخة حديثة من النظرية الكلاسيكية عن الدولة المثالية، وباعتبارها محاولة لوضع الأساس الأخلاقي للمثل العليا، وباعتبارها وسيلة للحكم علي أوجه قصور الواقع لا أن تكون تمثيلًا لأي دولة قائمة، أو من المحتمل قيامها إلا أنها مع كل ذلك حديثةٌ بشكل جذري، فالأساس الإبستمولوجي الكامن وراء دولة **روسو** المثالية لا يشترك في أي شيء مع الآراء التقليدية، أو القروسطية حتىٰ وإن كان هدف كليهما هو إرساء أساس أخلاقي للدولة.

تؤطّر **نظرية روسو** للعقد باعتبارها رد فعلٍ علىٰ تحليل **هوبز ولوك**، فبالنسبة **لروسو** أوضح كلٌ منهما أحد المبادئ الأساسية للدولة الحديثة، وتجاهل الآخر، فقد فهم **هوبز** بحق أن السيادة يجب أن تكون مطلقة، ولكنه فشل في رؤية أن الحرية الفردية يجب أن تكون عادلةً وغير مشروطة، وفهم **لوك** أن الحرية يجب ضمانها، ولكنه قيّد السلطة السيادية خطأً باسم الحقوق الفردية، وجعل السيادة الشعبية غير فعالة بأية حال بوضع السلطة التشريعية في أيدي ممثلين للشعب بدلًا أن تكون في يد الشعب بأكمله.

ما يقترحه **روسو** هو الجمع بين استبداد **هوبز** ومبدأ **لوك** عن السيادة الشعبية، والحرية الفردية، ولكن بطريقة تتجاوز أوجه قصور كل منهما، ويصيغ هذا المشروع في شكل سؤال يقول «**أين سنجد شكلًا من أشكال الروابط التي تدافع وتحمي بالقوة العامة شخص، وممتلكات كل شريك في الوقت الذي يوحد فيه المرء نفسه مع الجميع، فلا يطيع إلا نفسه ويبقىٰ حرًا كما كان من قبل؟**»[1].

= Willmoore Kendall (New York: The Bobbs Merrill Co, 1972), ix-xxxix,

من أجل الرؤية التي ترىٰ أن نظرية روسو السياسية شكلت رفضًا للدولة الحديثة. وللرؤىٰ المعاكسة، انظر:

The Quest for Community (New York: Oxford University Press, 1969), 140-152, and Alfred Cobban, Rousseau and the Modern State (London: George Allen and Unwin, 1964), 166-165.

(1) Jean Jacques Rousseau, The Social Contract, rev. Charles Frankel (New York: Hafner Press, 1947), 14-15.

يمثل كتاب «**العقد الاجتماعي**» في الواقع إجابة موسعةً علىٰ هذا السؤال، فيدعي **روسو** أن نظريته عن العقد تحل التناقض بين السيادة المطلقة من ناحية، والحرية الفردية المطلقة من ناحية أخرىٰ، وفي نسخته من فعل التعاقد يصبح الفرد خاضعًا بشكل نهائي للدولة مع الاحتفاظ الكامل بحريته يعادل ذلك من الناحية السياسية «**تربيعَ الدائرة**» أي جعل الدولة مصدر صفتين متعارضتين ظاهريًا، ومع ذلك يؤمن **روسو** بأن الدولة بغير وحدة الإلزام والحرية هذه لا تستطيع البقاء، ولا أن تكون مشروعة من الناحية الأخلاقية، ولا يمكن لأي نظام اجتماعي أن يحافظ علىٰ نفسه بغير الالتزام الكامل بالتزاماته مما يعني بالنسبة **لروسو** الخضوع غير المشروط لقانون السيد، وبذلك يتفق مع **هوبز**.

لكن بغير حرية شاملة بالقدر نفسه لا يمكن إضفاء الشرعية علىٰ الدولة، إذ إنّ الشرعية لا يمكن أن يمنحها إلا من يعطونها بحرية، وغني عن القول إنّ الدول الحديثة الناشئة في أوروبا كانت في رأي **روسو** غير شرعية تمامًا نظرًا لأن مَلكية الحق الإلهي منعت الحرية، وحتىٰ أشكال الحرية اللوكية كانت في أفضل الأحول وحيثما وُجدت مقيّدة وغير كاملة.

يكمن الجواب علىٰ اللغز الذي قدّمه **روسو** في تحليله لحالة الطبيعة، فخلافًا لسابقيه الذين فرضا طبيعةً إنسانية موجودةً مسبقًا أصر **روسو** علىٰ أنه قبل تشكيل الدولة كان البشر -، وإن كانوا أحرارًا ومتساويين دون قيد، أو شرط- مجرد حيوانات غير عاقلة أو فوق ذلك بقليل فهم بغير لغة، ويفتقرون إلىٰ كل قدرة اجتماعية (**بغض النظر عن اتصالات التزاوج القصيرة، فـ«الرجل الطبيعي» عند روسو هو أكثر عزلة من مثيله عند هوبز**)، ومفتقدون لأي غاية أخلاقية[١].

إنهم مدفوعون بالمصلحة الذاتية برغم بدائيتها، ومنفصلون عن قدرة الشفقة الطبيعية تجاه معاناة الآخرين، وليس لها أي صفة من صفات الحضارة مطلقًا[٢].

---

(1) Jean Jacques Rousseau, »Second Discourse: On the Origin and Foundations of Inequality Among Men,« in The First and Second Discourses, ed. Roger D. Masters, trans. Roger D. Masters and Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964), 128.

(2) Ibid., 130.

لكن تتمثل الصعوبة في هذا التحليل في أن الفعل التعاقدي يتطلب حسابًا عقلانيًا من جانب المتعاقدين، وهو أمر لا يقدر رجل **روسو** الطبيعي، وعلاوة علىٰ ذلك من الضروري وجود إزعاج ما في حالة الطبيعة يتطلب إنشاء مجتمع سياسي، وهو ما لم يحدده **روسو** مطلقًا[١]، والمشكلة أن منطق نظرية العقد لا يتناسب مع أغراض **روسو**، ومن شأن نموذج مختلف أن يخدمه بشكل أفضل، وفي الواقع سينبذ المفكرون السياسيون بعد ذلك بقليل نظرية العقد والتي تتسم بأهمية حاسمة في التطوير المبكر لأيديولوجيا إضفاء الشرعية الخاصة بالدولة الحديثة.

لكن بتنحية هذه الصعوبات جانبًا الدولة في تحليل **روسو** ليست نتيجة لحساب عقلاني كما عند **هوبز**، ولا حسابٍ عقلاني مع مبادئ أخلاقية كالقانون، والحق الطبيعيين كما عند **لوك**، بل هي سبب العقلانية والمعرفة الأخلاقية، وبعبارة روسو، «**يُحدث الانتقال من حالة الطبيعة إلىٰ الحالة المدنية تغييرًا لافتًا للنظر في الإنسان عبر إحلال العدالة محل الغريزة في سلوكه، وإعطاء أفعاله طابعًا أخلاقيًا كان مفتقرًا إليه قبل ذلك**»[٢].

عكس **هوبز ولوك** الأمر، فقد افترضا طبيعةً بشرية موجودة مسبقًا فسرت وأضفت الشرعية علىٰ تشكيل الدولة لكن الدولة نفسها هي التي أنتجت السلوك الذي افتُرض خطأً أنه سلوك فطري، وبتعبير **روسو**، فقد «**تحدثوا عن رجلٍ متوحش ووصفوا رجلًا مدنيًا**»[٣].

---

(١) انظر: المرجع السابق، ١٥١-١٥٢ لتحليل روسو لنشأة الملكية باعتبارها مصدرًا محتملًا للفعل التعاقدي، ولتصور روسو عن أن الكوارث الطبيعية تدفع البشر إلىٰ التعاقد للخروج من حالة الطبيعة، انظر كتابه:

»Essay on the Origin of Languages Which treats of Melody and Musical Imitation,« On the Origin of Language, trans. John H. Moran and Alexander Gode (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1966), 40.

(2) Rousseau, The Social Contract, 18.

(3) Rousseau, »Second Discourse,102 «.

كانت الآثار المترتبة علىٰ نقد منظري العقد الأوائل هذا عميقة، فإذا كانت الدولة نفسها هي التي تجعل البشر أشخاصًا اجتماعيين وأخلاقيين، فلا يمكن للمرء أن يضفي الشرعية عليها بأن يستخرج مرة أخرىٰ من حالة الطبيعة مفهومًا عن الطبيعة الإنسانية الفطرية، وهذا هو الحال في حالة عدم تنظيم الدولة بشكل مناسب، وهو وضع يراه **روسو** منطبقًا علىٰ جميع الدول الأوروبية الحديثة، وكان هذا -وليست الدولة كما هي- هو ما أنتج ليس فقط السلوك الساعي للسلطة الذي بنىٰ عليه **هوبز** نظريته للدولة، بل وأيضًا **مذهب لوك** للقانون الطبيعي الذي اهتم بالسيطرة علىٰ هذا السلوك. بالنسبة **لروسو** يمكن إرجاع أساس هذا التنظيم غير المناسب لسبب أساسي واحد هو عدم المساواة بين الطبقات[1]، والحل الذي يبدو واضحًا للمشكلة هو إيجاد مجتمع لا طبقي، وبالفعل قرأ البعض كتابَ **روسو** «**الرسالة الثانية**» بصورة تقرب لنوعٍ من ماركسية ما قبل ماركسية.

لكن بالنسبة **لماركس** وبما يتفق تمامًا مع جميع الأدلة الأنثروبولوجية الحديثة، فإن مجتمع لا طبقي هو بطبيعته مجتمع لا دولتي، وهو ما يرفضه **روسو**، وكما رأينا فهو يرىٰ أن المجتمع الذي لا توجد فيه دولة -هو بالتعريف- ليس مجتمعًا إنسانيًا، ومع ذلك إذا كانت الدولة ضرورية، وإذا كانت الطبقة الاجتماعية هي الأساس السوسيولوجي الكامن للدولة، فكيف يمكن إذن أن تكون المساواة الطبيعية، ومن ثم الحرية، متوافقة مع نظيرها المدني؟[2]، والجزء الأكبر من العقد الاجتماعي هو في جوهره محاولة لحل هذه المسائل، ولتوضيح أنه يمكن الحفاظ داخل التنظيم الطبقي للدولة، والمجتمع علي جوهر المساواة الطبيعية، وبالتالي الحرية إذ إنّ «**كل شخص لا يطيع إلا نفسه ويبقي حرًا كما كان من قبل**». وما يقترحه **روسو** في هذا الصدد ليس القضاء علىٰ الطبقة الاجتماعية،

---

(١) من الواضح تمامًا أن عدم المساواة هذا هو المشكلة السياسية الأساسية في نظرية روسو السياسية، ففي كتابه «الرسالة الثانية» يواجه روسو هذه المشكلة بشكل مباشر لكن الإطار الذي يضعه هذا الكتاب يمثل القاعدة الأساسية لفكره السياسي في «الرسالة الأولىٰ: عن العلوم والفنون» و«**العقد الاجتماعي**» وغيرهما من أعماله الأكثر أهمية.

(٢) انظر:

Rousseau, The Social Contract, 19-22.

بل تعديلها بحيث «**لا ينبغي لأي مواطن أن يكون غنيًا بما يكفي لكي يكون قادرًا علىٰ شراء آخر، ولا لأحد أن يكون فقيرًا لدرجة أن يُضطر إلىٰ بيع نفسه**»[١]، وفي ظل هذه الظروف تُحفظ الحرية لأن الفاعلية الحرة لأي شخص لا تخضع لمصالح طبقية لآخر، ومما لا شك فيه أن هذا الأمر لا يماثل المساواة المطلقة في الحالة الطبيعية لكنه يحقق نفس الهدف المتمثل في حفظ الحرية، أو علىٰ الأقل يعتقد **روسو** ذلك[٢].

يشّكل الحدّ من حيازة الممتلكات من منظور **جون لوك** وبالتأكيد من منظور الليبرالية الكلاسيكية اللاحقة انتهاكًا لحقوق الإنسان الطبيعية، لكن بالنسبة **لروسو** جميع الحقوق **(المدنية)** تواضعية أنشئت بفعل العقد، وعلىٰ الرغم من أن **روسو** يسلّم بأن المِلكية هي «**أقدس المواضعات**» إلا أنه يؤكد ببساطة أن في كل دولةٍ -ومن ثم الطبقة الاجتماعية- هناك ملكيةٌ من نوع ما، ولذلك فإن شرعيتها تكمن في حقيقة انتشارها في نظم الدولة، وليس في أي فئة ميتافيزيقية تتجاوز الدولة كالحق أو القانون الطبيعي[٣]، وبالتالي في حين أن القضاء علىٰ الملكية الخاصة بالكامل يعد انتهاكًا لمواضعة مقدسة، فإن الحد منها لا يعد كذلك، ويرىٰ **روسو** أن الحيازة المفرطة هي علامة علىٰ انحطاط النظام الاجتماعي والسياسي، وليس الأساس الحقيقي للتوافق كما كان كلٌ من **هوبز ولوك** يعتقدان خطأً، إلا أن

---

(1) Ibid., 47.

(٢) من المهام الرئيسية للحكومة من وجهة نظر روسو هو منع أشكال التفاوت الجسيمة عن طريق منع تراكم الثورة بشكل كبير جدًا من جانب المواطنين، وبذلك تقوم نظريته الاقتصادية علىٰ حفظ الإرادة العامة أي الأساس الأخلاقي للمجتمع، وليس توسيع «ثروة الأمم» كما في النظرية الاقتصادية الليبرالية الناشئة، انظر:

Jean Jaques Rousseau, »Discourse on Political Economy,« in On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy, ed. Roger D. Masters, trans. Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1978), 221.

(٣) يصرّ روسو علىٰ أن النظام الاجتماعي بأكمله «مؤسس علىٰ المواضعات»، ويرفض بشكل مطلق مذاهب القانون الطبيعي والحق الطبيعي باعتبارها صالحة من الناحية الفلسفية، وبالتبعية باعتبارها أساسًا لشرعية الدولة، انظر:

Rousseau, The Social Contract, 6.

الآثار المترتبة علىٰ نزعة المواضعة تلك عند **روسو** تتجاوز مسألة حقوق الملكية، فهي تذهب إلىٰ لبّ نظرية الدولة الغربية لأن الرؤية التقليدية ترىٰ أن المواضعات لا يمكنها إجازة المبادئ الأخلاقية، وبالتالي لا تستطيع وحدها إضفاء الشرعية علىٰ الدولة، فتاريخيًا كانت الدولة دائمًا يتم إضفاء الشرعية عليها بناءً علىٰ فكرة ما عن معيار أخلاقي مطلق سواء كان المفهوم الكلاسيكي عن الصورة، أو المفهوم القروسطي عن القانون الطبيعي، أو المذهب الحديث عن الحق الإلهي، وحتىٰ عندما بدأت نظرية علمانية أكثر صرامة عن الدولة في الظهور مع **مكيافيلي**، فإن عددًا قليلًا من المفكرين -حتىٰ **هوبز**- كانوا علىٰ استعداد للقضاء علىٰ الأقل علىٰ لغة المعايير الأخلاقية المسبقة إنّ لم يكن مضمونها، وما يطرحه روسو في **«العقد الاجتماعي»** هو أنه في حين أن المعايير الأخلاقية تواضعية تنشأ من خلال القبول وحده إلا إنها عندما تكون الدولة والمجتمع منظّمين بشكل مناسب تكون صالحة، وملزمة بنفس إلزام المعايير الأخلاقية المستمدة -كما يُفترض- من الطبيعة أو الإله، وهذا تأكيد جذري نظرًا لتاريخ الفكر الأخلاقي والسياسي الغربي، ولا يمكن الإبقاء عليه إلا بتأويل جذري لشروط العقد التي أنشئت بموجبه هذه المواضعات؛ أي بمفهوم جديد جذريًا للسيادة يسميه **روسو** **«الإرادة العامة»**.

إنّ الإرادة العامة هي مساهمة **روسو** الكبيرة، والباقية لا في نظرية الدولة فحسب، بل في الفكر السياسي الغربي عمومًا، والإرادة العامة وهي نظرية تقليدية محضة للدولة والسيادة، هي التي توحد الحرية والإلزام، أي **لوك وهوبز**، وكما يشير المصطلح نفسه، فإن الإرادة العامة هي الإرادة السياسية للمجتمع بأسره، ولا يمكن خلقها إلا في عمل من أعمال العقد يقوم فيه كل فرد بتسليم جميع حقوقه وصلاحياته، وليس لرجل واحد أو لجمعية من الرجال كما عند **هوبز**، ولا للهيئة التشريعية التمثيلية كما عند **لوك** وإنما لبعضهم البعض، وبهذه الطريقة تظل السلطة التشريعية في أيدي المواطنين بأكملهم دائمًا بحيث «**لا يمتثل المواطن إلا لنفسه ويظل حرًا كما كان من قبل**»، وإذا نحينا الطابع العملي جانبًا لمثل هذا المخطط في الوقت الراهن، فإن منطق موقف **روسو** منطق قوي، ونظرًا لنزعة المواضعة المتطرفة لديه وبالتالي ضرورة السلطة السيادية لخلق التزام أخلاقي في

القانون **(لأنه لا يوجد معيار أخلاقي مسبق منفصل عن القانون)** يمكن اعتبار طاعة القانون حريةً طالما أن المواطنين يكتبون القوانين بأنفسهم.

تعتمد الحرية إذن عند **روسو** علىٰ مفهوم أكثر جذرية للسيادة الشعبية من مفهوم **لوك**، ومع ذلك فهي مطلقة **كنظرية هوبز** عن سيادة الدولة، وفي الواقع يدمج **روسو** مفهومي السيادة في مفهوم واحد، فيقول: «**يسمىٰ الشخص العام . . . (دولةً) عندما يكون غير فعال، و(السيد) عندما يكون نشطًا**»[1]، وبالتالي يُطلق علىٰ الأفراد اسم « **(مواطنين) باعتبارهم مشاركين في السلطة السيادية، و(خاضعين) لأنهم يخضعون لقانون الدولة**»[2]، ونظرًا لأن المعظم محكومين في أغلب الأحيان، فإن سيادة الدولة تظل الواقع الأساسي حتىٰ عند **روسو** مما يوحي بأنه حتىٰ السلطة السيادية الديمقراطية جذريًا لا تتجاوز جوهر الدولة السيادية؛ وهذه هي حقيقة الدولة الحديثة علىٰ الرغم من ادعاءات إرادة الشعب، ومع ذلك يصر **روسو** علىٰ أنه طالما أن قانون الدولة غير المشخصنة يعكس الإرادة العامة، فإن طاعة القانون تبقىٰ سلوكًا حرًا إذ إن الالتزام والحرية في دولته المثالية يعني الأمر نفسه، إلا أن الصعوبة الواضحة تكمن في أن الجمعية التشريعية للشعب بأكمله يجب أن تعمل واقعيًا علىٰ مبدأ حكم الأغلبية كما عند **لوك**، فكيف يمكن الجزم بحرية المواطن الذي يجب أن يطيع قوانين لم يوافق عليها؟

جواب **روسو** علىٰ هذا الأمر عبقري ومُشكِل في الآن نفسه، فنظرًا لعمومية الإرادة العامة **(أي أنها تعبير عن إرادة جميع الناس)** تكون دائمًا صحيحة أخلاقيًا بمعنىٰ أنها تسعىٰ دائمًا إلىٰ التعبير عن المصلحة العامة[3].

هذا علىٰ الأقل طالما بقيت الإرادة العامة عامة أي أنها لم تنحرف بفعل ظهور إرادات خاصة منافية للصالح العام كما كانت جميع الدول الأوروبية القائمة في رأي **روسو**، ففي الدولة سليمة البناء يجادل **روسو** بأن المواطنين سيسعون

---

(1) Ibid., 16.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 26.

دائمًا لتحقيق الإرادة العامة بدلًا من مصالحهم الخاصة، ولذلك سيدين المتمردون بالطاعة بحرية لأن الدافع الرئيسي للمواطنين هو الصالح العام أي استمرار وجود الإرادة العامة، والمهم بالنسبة للأقلية هو أن تسعىٰ الأغلبية إلىٰ تحقيق المصلحة العامة، وليس تحقيق الإجماع المطلق، وفي تلك الحالات النادرة التي تكون فيها هناك مقاومة للسلطة السيادية يعترف **روسو** بأنه يجب إرغام المواطن الخارج عن الطاعة، لكنه يصر في عبارةٍ -لا زالت مثيرة للجدل حتىٰ الآن كما كانت عندما صيغت لأول مرة- علىٰ أن «**هذا . . . يُكرهه علىٰ أن يكون حرًا فحسب**»[1].

هذه العبارة هي التي دفعت البعض -أكثر من أي عبارة أخرىٰ- إلىٰ استنتاج أن **روسو** كان مؤيدًا للشمولية، إلا أن هذا ليس منطق **روسو**، أو مقصده، فمفهوم **روسو** عن الحرية مفهوم كلاسيكي أو إيجابي حتىٰ وإن كان مصاغًا علىٰ أساس تواضعي حديث، وفيه تكون الحرية تعني الامتثال لغاية أو غرض أخلاقي ما، ويتناقض ذلك مع موقف **هوبز ولوك** -والموقف الليبرالي الكلاسيكي المشتق منهما- الذي يفهم الحرية من زاوية سلبية محضة أي باعتبارها مجرد غياب أي قانون يحظر سلوكيات معينة بغض النظر عن وجود مقصد أخلاقي لهذا السلوك أم لا، ولا يمكن أبدًا الدمج بين الإكراه والحرية في هذا الرأي، ولكن إذا تم تعريف الحرية من زاوية إيجابية، فإن أي عمل يتنافىٰ مع الغرض الأخلاقي للدولة لا يعد حرية، ولا يمكن اعتبار الإكراه علىٰ الطاعة منافيًا للحرية، بل هو في الواقع تحقيقٌ لها، وغني عن القول إن هذا المنطق لن يرضي أنصار التقليد الليبرالي الفرداني إلا أنّ **روسو** يحاول ببساطة بناء مفهومٍ الحرية يضرب بجذوره في إطار أخلاقي أوسع لا أن يمجّد الإكراه باسم الحريةٍ، والواقع أن المسألة الحقيقية بالنسبة **لروسو** ليست كيفية إضفاء الشرعية علىٰ الإكراه في دولته المثالية بل هي كيفية ضمان أنه يكون نادرًا إن كان ضروريًا، ويكمن الجواب في الحفاظ علىٰ نقاء الإراده العامة، وضمان أنها ستعكس المصلحة العامة بدلًا من أن تنحدر إلىٰ مصالح المواطنين الخصوصية، ولهذا الغرض يدعو **روسو** إلىٰ اتخاذ عدد من التدابير (**لا توجد كلها في العقد الاجتماعي**) علىٰ الصعيدين السياسي،

(1) Ibid., 18.

والاجتماعي-الاقتصادي للتدابير السياسية علاقة كبيرة بهيكل الدولة، وأهم هذه التدابير هو ضمان استقلال الإرادة العامة.

العديد من مقترحات **روسو** في هذا الصدد واضحة إلىٰ حد كبير؛ أهمها وجوب اجتماع الهيئة التشريعية لجميع المواطنين يجب أن تجتمع بانتظام وليس بشكل دوري، طالما أن غرضها الرئيسي في رأي روسو هو اعتماد الحكومة، والبنية الدستورية القائمة، لكن ما يمثل أهمية حاسمة بالنسبة **لروسو** هو أن الإرادة العامة لا يجب خلطها بالحكومة، أو أن تدمرها هذه الأخيرة، ويصر **روسو** كما فعل **لوك** علىٰ أن الحكومة ليست منشأة بموجب قانون تعاقدي بل أقيمت فقط لتنفيذ ما تمليه الإرادة العامة، وبذلك يحافظ **روسو** بوضوح علىٰ التمييز الحديث بين الدولة والحكومة إذ إن المبادئ التي يرتكز عليها كل منهما مختلفة تمامًا[(١)]، فالدولة يجب أن تكون ديمقراطية لكن قد تتخذ الحكومة أشكالًا عدة، وتمثل الأرستقراطية الانتخابية الشكل المثالي في رأي **روسو**[(٢)].

وفيما يتعلق بالتدابير الاجتماعية، والاقتصادية التي أوصىٰ بها، فإنها تهدف أساسًا إلىٰ القضاء علىٰ حدّة وسعة الاهتمامات الخصوصية، والتي تتسم بها الدولة الأوروبية الحديثة في رأي **روسو**.

يشمل ذلك الاقتصاد الزراعي، وبساطة السلوك، والمُثل المشابهة التي من شأنها أن تقّرب **روسو** من الرومانسيين بعد ذلك إلا أنها كانت لا تتفق مع واقع حجم الدولة القطرية الناشئة، ومداها.

---

(١) يصر روسو بشكل خاص علىٰ أن الحكومة ليست تعاقدية في الأصل، وإنما هي إنشاء قانوني من قِبَل سلطة الدولة السيادية (الإرادة العامة)، ولا يقتصر ذلك الإدراك علىٰ التمييز الرئيسي الحديث بين الدولة والحكومة فحسب بل أيضًا علىٰ المشكلة الكامنة التي تثيرها الحكومة في الدولة الحديثة: أي استيلائها علىٰ السلطة السيادية. انظر: المرجع السابق، ٧٦-٧٩، ٨٨-٩١.

(٢) المرجع السابق، ٦١. لكن روسو يعترف أن مثال الأرستقراطية الانتخابية غير ممكن في كل الظروف، ومتبعًا لرؤىٰ مونتسكيو يرىٰ أن شكل الحكومة يختلف مع طبيعة الشعب، وثروته، و-الأكثر أهمية بالنسبة لروسو- حجم الدولة، فالدول الكبيرة تحتاج المزيد من التحكم الخارجي وبالتالي حكومات أصغر (كالمَلَكية) قادرة علىٰ اتخاذ القرارات بسرعة وحسم؛ والدول الأصغر أكثر توافقًا مع الحكومات الديمقراطية الأكبر. ومثال روسو هو دولة متوسطة الحجم وحكومتها أرستقراطية منتخبة. انظر لتطوير هذه الرؤىٰ ومثيلاتها:

Book III, Chaps I-XI .

إلا أنّ الأهم من ذلك هو منع ظهور الانقسامات الطبقية المتطرفة، وهذا هو العامل الرئيسي كما أشرنا في الحفاظ علىٰ الإرادة العامة أي علىٰ شرعية الدولة، فالمجتمع المنقسم نتيجة التفاوت المتطرف بين الثراء والفقر بين التملك وانعدامه سيحرّف حتمًا الإرادة العامة، ويحوّلها من هيئة تسعىٰ وراء الصالح العام إلىٰ واحدة يشُقُها الصراع الطبقي، ولذلك، لا تقوم **نظرية روسو الاقتصادية** -التي طوّرها بشكل أكثر اتساقًا في كتابه «**طرح في الاقتصاد السياسي**: Discourse on Political Economy»- علىٰ تراكم الثروة اللانهائي كما في التقليد الليبرالي اللوكي، بل علىٰ تقييدها من خلال تنظيم الدولة[١].

والمشكلة في هذا التحليل بل والمشكلة الملازمة لجميع نظريات العقد الحديثة هي أنه إن كانت الملكية تعرّف باعتبارها طبيعية، أو تواضعية، فإن التفاوتات الطبقية الناتجة تتناقض مع وضع المساواة الأصلي، صحيح أن **روسو** يقيّد هذا الأمر في دولته المثالية إلا أنّ ذلك لا يحل الإشكالية نهائيًا هناك بالتأكيد طريق واضح للخروج من هذه الصعوبات النظرية: إسقاط نظرية العقد وإنشاء نظرية للدولة لا تتطلب وضع مساواة أصلي، كان ذلك كما أشرنا هو ديدن كل مفكر سياسي حتىٰ ظهور نظرية العقد الناضجة إلا أنه كان أيضًا مقاربة بعض منظري العصر الحديث الأوائل.

أبرز هؤلاء هو **جيمس هارينجتون** (١٦١١-١٦٧٧م) في «**دولة أوقيانوسيا** The Commonwealth of Oceana»، وهو عمل شبه يوتوبي يدعو إلىٰ نظام حكم جمهوري. كانت المُثل الجمهورية تتنافس في القرن السابع عشر دون جدوىٰ مع النظريات التعاقدية مُعارِضةً المَلَكية المطلقة، ويوتوبيا **هارينجتون** كانت الأهم من الناحية النظرية، ولا تكمن أهميتها -علىٰ الأقل بالنسبة للقارئ المعاصر- في تفاصيل جمهوريته، بل في أنها تعترف بأن توزيع الممتلكات يحدد بنية الدولة، وكانت النتيجة التي خلص إليها **هارينجتون** هي أن النظام الجمهوري القابل

---

(1) Rousseau, "Discourse on Political Economy," 221.

للاستمرار يتطلب توازن الطبقات وطبقة وسطىٰ مهيمنة (**الفلاحون في وقت هارينجتون**) تعمل باعتبارها مرساة للنظام بأكمله[1].

سار **هارينجتون** بوضوح في نهج تقليدٍ للفكر السياسي لم يكن كلاسيكيًا-أرسطيًا فحسب، بل يتبع أيضًا **مكيافيلي** وجمهورانية عصر النهضة[2]، ومثّلت بوضوح رفضًا لنظرية **هوبز** العقلانية-القانونية التعاقدية للدولة، والتي تجاهلت الطبقة باعتبارها العامل الحاسم في تشكيل الدولة، ولكنها كانت طليعةً أيضًا لمفكرين مثل **بورك وتوكفيل وهيجل** وآخرين ممن اعترفوا جميعًا بالأساس الطبقي للدولة، وأسسوا تفكيرهم السياسي عليه علىٰ الرغم من اختلاف أفكارهم السياسية، وقد كان هؤلاء -المنظرون السوسيولوجيون للدولة إنّ جاز لنا تسميتهم بذلك- علىٰ حق تمامًا في هذا الأمر[3].

---

(١) انظر:

Harrington, »The Commonwealth of Oceana,« in *The Political Writings of James Harrington: Representative Selections*, ed. Charles Blitzer, The Library of Liberal Arts, no. 38, ed. Oskar Piest (New York: The Liberal Arts Press, 1955).

(٢) المرجع السابق، ٤٠-٨١. يوظف هارينجتون تصنيف أرسطو للدساتير ولكن مع بعض التعديلات، ويقرر ضمنًا أنه يتبع القدماء ولكنه «يذهب في طريقه الخاص». الأهم أنه يقترح إنشاء الدولة (الجمهورية) العادلة من خلال الموازنة المناسبة بين الطبقات (عبر التوزيع الضروري للأراضي) التي كانت في وقته مختلفة عما كانت في الدولة-المدينة الكلاسيكية أو في الدول-المدن في عصر النهضة، فقد أحيت الأخيرة المُثل الجمهورية، ووجدت فهمها النظري عند ميكافيلي علىٰ وجه الخصوص. إن تأثير ميكافيلي ملحوظ بشكل كامل، ولذلك، علىٰ الرغم من أن هارينجتون يعدّل تحليل ميكافيلي من جوانب مهمة إلا أنه يمكن رؤيته باعتباره -كما أشار بوكوك- «تأملًا ميكافيليًا للفيودالية». انظر:

J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 385.

لتحليل ممتاز لهذه القضايا وما يتعلق بها، انظر أيضًا الصفحات من ٣٨٣ إلىٰ ٤٠٠.

(٣) انظر:

Richard Olson, *The Emergence of the Social Sciences: 1642-1792, in series: Twayne's Studies in Intellectual and Cultural History*, Michael Roth, ed. (New York: Twayne Publishers, 1993).

يجادل أولسون -وهو محقٌ إلىٰ حد ما- أن هارينجتون دشّن «التقليد السوسيولوجي» في الفكر الاجتماعي والسياسي (١٩٢)، ويمكن القول إنه يشترك بالتأكيد في العديد من الجوانب مع المفكرين السوسيولوجيين أكثر مما يشترك مع المفكرين التعاقديين في القرن السابع عشر.

لماذا إذن لم يصبح هذا التقليد من الفكر السياسي هو أساس أيديولوجيا إضفاء الشرعية علىٰ الدولة الحديثة؟ لم تكن جمهورانية **هارينجتون** وحدها هي التي فشلت في ذلك، بل أي إضفاء نظري للشرعية علىٰ الدولة يقوم علىٰ الطبقة الاجتماعية.

ينبغي أن تكون الإجابة قد اتضحت الآن لقد أصبحت الدولة ممركزة الآن بشكل متزايد علىٰ يد ملوك أوروبا الغربية المطلقين، وتطلب ذلك إخضاع جميع المجموعات التي كانت مستقلةً حتىٰ ساعتها: المدن، والنقابات والحيازات الفيودالية من أي نوع والمحكّمون الأدنىٰ منزلة، والأهم من ذلك كله نظام الإقطاعات، وكان منظرو العقد الناضجون بدءًا من **هوبز** قد أضفوا الشرعية علىٰ سيرورة مركزة الدولة هذه حتىٰ عندما كانوا معارضين للمَلكية المطلقة كما في حالتي **لوك وروسو**.

إلا أنّ الشرعية قد استندت بالتحديد علىٰ الاعتراف بالدولة باعتبارها سلطة سيادية غير مشخصنة تعلو أي جماعةٍ أخرىٰ داخل قطرها، بما في ذلك الطبقات الاجتماعية، وهذا بدوره تطلب أن تُستمد السلطة السياسية من الأفراد وليس من التجمعات الاعتبارية التقليدية كالإقطاعات، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بافتراض المساواة الفردية في الحقوق علىٰ تأسيس **(أي في التعاقد علىٰ)** الدولة.

كانت المشكلة بالتأكيد أن أي شيء من هذا لم يغير حقيقة التراتب الطبقي كما كان مفكرو العقد الناضجون علىٰ علم جيد بذلك، لكن كان العنصر الرئيسي في الدولة المجردة غير المشخصنة ألا وهو الفصل بين الدولة والمجتمع حل هذه المعضلة إذا جاز التعبير، فقد استبعد منظرو العقد -باستثناء **روسو** جزئيًا الذي تطلب مفهومه الديمقراطي الجذري عن السيادة تعديلًا للنظام الطبقي- القضايا الطبقية إلىٰ المجال الخاص بالمجتمع المدني، وقدّموا في حالة لوك حلولًا خاصةً فحسب، وبذلك أصبحت أيديولوجيا إضفاء الشرعية علىٰ الدولة الحديثة تقوم علىٰ أساس إنكار جوهر ما هي عليه: أي التنظيم السياسي لمجتمع مقسّم طبقيًا.

لكن سرعان ما أسفرت النتائج المترتبة واقعيًا علىٰ نزع الطابع السياسي عن القضايا الطبقية عن نتيجة معاكسة تمامًا إذ اتسم القرنان الماضيان بنشأة السياسة الطبقية المتطرفة، والليبرالية علىٰ حد سواء، واتسعت المطالبات بحق التصويت لتشمل المطالبة بالإصلاح الاجتماعي، والاقتصادي الذي يتطلب تدخل الدولة، وكانت الصعوبة -وما زالت- تتمثل في كيفية إدماج، أو بالأحرىٰ إعادة إدماج الهيكل السياسي الذي تم إضفاء الشرعية بمصطلحات مساواتية، وغير مشخصنة مع نظام اجتماعي، واقتصادي يقوم علىٰ أسس مختلفةٍ تمامًا.

لقد عكست النظرية السياسية هذه المعضلة بشكل منتظم إذ سيحتاج التقليد الليبرالي الكلاسيكي -الموجودة خطوطها العريضة لدىٰ **هوبز ولوك**، وإنّ لم تتطور بالكامل حتىٰ أوائل القرن التاسع عشر- إعادة نظر، ومن الواضح أنه يتعين إدخال مفهوم للمسؤولية الأخلاقية يتجاوز فردانية المجتمع المدني الاقتصادية المحضة، إلا أن ذلك يتطلب إعادة تنشيط مفهوم المجتمع الأخلاقي القائم بين الفرد المستقل الآن وبين الدولة الممركزة يعيدنا ذلك إلىٰ **روسو**، فمن ناحية قام **روسو** -باعتباره منظرًا حديثًا للعقد- بالإبقاء علىٰ مفاهيم الدولة الممركزة والفردانية **(أي أن الفرد يتعاقد ويملك حصة في السلطة السيادية)** لكنه أصر أيضًا علىٰ ضرورة وجود مجتمع أخلاقي باعتباره الأساس القيمي للدولة، حتىٰ، وإن كان تواضعيًا. لقد ضمّن هذا الأخير في مفهومه عن الإرادة العامة، وهو مفهوم ستكون له آثار تتجاوز بكثير ما كان يمكن أن يتصوره **روسو**، أو يرغب فيه بل قد تتناقض معه؛ لقد كان له تأثير عميق علىٰ المفكرين اللاحقين، وخاصةً **هيجل** الذي شدد علىٰ الدولة باعتبارها مجتمعًا أخلاقيًا فوق كل شيء، علىٰ الرغم من هجرانه لإبستمولوجيا **روسو** ومنهجه، وكذلك أصبح هذا المفهوم الأساس لأقوىٰ أيديولوجيا للدولة، وأكثرها تدميرًا في العالم الحديث أي تمجيد مجتمعٍ أخلاقيٍ زائف قائم علىٰ «الإرادة العامة» للأمة.

الفصل السادس
النظرية الميتافيزيقية للدولة

الدولة هي التحقق الفعلي للفكرة الأخلاقية، فهي عقل أخلاقي من حيث هي إرادة جوهرية تظهر وتنكشف لنفسها، وتعرف وتفكر بنفسها، وتنجز ما تعرفه وبقدر ما تعرفه توجد الدولة مباشرةً في العرف، وبالواسطة في وعي الفرد الذاتي ومعرفته ونشاطه في حين أن الوعي الذاتي بفضل ميله نحو الدولة يجد فيها -باعتبارها جوهره وغاية نشاطه ونتاجه- حريته الأساسية»[١].

هكذا بدأ تحليل **جورج فيلهلم فريدريك هيجل** للدولة الحديثة في كتابه **(أصول فلسفة الحق)** أكبر مساهمة له في نظرية الدولة الحديثة، ونظرًا للغة المعقدة التي يستخدمها **هيجل** (١٧٧٠-١٨٣١م)، والميتافيزيقا المثالية التي تقوم عليها، ليس مُستغربًا أن يكون غير مقروء علىٰ نطاق واسع، إلا أنه من المستحيل دراسة التاريخ النظري للدولة دون أخذ **هيجل** في الاعتبار؛ فقد قدّم أيديولوجيا لإضفاء الشرعية علىٰ الدولة الحديثة كان لها تأثير كبير علىٰ المفكرين الليبراليين بعده، وقدم تحليلًا سابقًا لعصره بكثير لهيكلها الفعلي ووظيفتها.

لقد كانت مثالية **هيجل** ردًا علي **«المثالية الترانسندنتالية المتعالية» لإيمانويل كانط** (١٧٢٤-١٨٠٤م) الذي كان يحاول بدوره حل الإشكاليات المقلقة للغاية التي أثارها **ديفيد هيوم** (١٧١١-١٧٧٦م)

---

(1) Hegel, Hegel's Philosophy of Right, trans. T.M. Knox (London: Oxford University Press, 1979), §257.

لقد شدّد **هيوم** علىٰ أن العقل غير قادر علىٰ طرح أي افتراض وجود أي حقيقةٍ أخلاقية مطلقة[١]، ولا حتىٰ حقيقة المفاهيم المستخدمة في فهم العالم الإمبريقي **(والمثال الأكثر شهرة هو أطروحة هيوم بأن العلة والمعلول -باعتبارهما مفهومين ضروريين لوصف العالم الإمبريقي- نفسهما لا يمكن التحقق منهما إمبريقيًا)**[٢]، وبالتأكيد كان رفض أي نظام أخلاقي قبلي قيد التطور منذ فترة، وأدىٰ في فكر هيوم السياسي إلىٰ إضفاء نفعي محض للشرعية علىٰ الدولة[٣] تضمن ذلك رفضًا لنظرية العقد، ولتقاليد القانون الطبيعي والحق الطبيعي العتيقة.

طرح **كانط** في رده علىٰ **هيوم** -في عمله الأكثر شهرة **«نقد العقل المحض»**- أنّ العقل النظري **(العلم التجريبي)** -إذا فُهم بشكل صحيح- قادر علىٰ المعرفة الوقائعية، لكنه غير قادر علىٰ معرفة **«ماهية»** الأشياء الإمبريقية[٤]، وأصر أيضًا علىٰ واقعية التصنيفات الأخلاقية في كتابه **«نقد العقل العملي»**، وغيرها من أعماله في الفلسفة الأخلاقية.

يحاول كانط هنا إظهار استقلال الإرادة الأخلاقية بحيث أن العقل مضطر للامتثال لبعض الالتزامات الأخلاقية التي تفرضها الإرادة كما في مفهومه الشهير عن **«الأمر المطلق»** الذي يعني في جوهره معاملة الآخرين باعتبارهم غايات، لا وسائل[٥] يذّكرنا ذلك بالتأكيد بتقليد القانون الطبيعي القديم علىٰ الرغم من أن

---

(1) David Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals, with a Supplement: A Dialogue*, ed. Charles W. Hendel (Indianapolis: Bobbs-Merill, 1957), 11-23, 46-58.

بالبنسبة لهيوم، كل القواعد الأخلاقية هي مجرد أمور نفعية وتواضعية.

(٢) انظر:

Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding, with supplement: An Abstract of a Treatise of Human Nature*, ed. Charles W. Hendel (New York: Bobbs-Merrill, 1955), 72-89.

(٣) Ibid., ٣٥.

(٤) لنقد كانط لتحليل هيوم للعلة والمعلول، انظر:

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), 44-55.

(٥) انظر:

Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason, ed. trans. Mary Gregor, in series: Cambridge* =

المنطلقات الميتافيزيقية والإبستمولوجية الكامنة ليست واحدة[1]، ومع ذلك تشبه الاستنتاجات السياسية التي استخلصها **كانط** -علىٰ عكس **هيوم**- نظريةَ القانون الطبيعي في أنه يمكن إصدار أحكام أخلاقية عن الشكل المناسب للدولة بعيدةً عن مجرد المنفعة أدىٰ ذلك **بكانط** إلىٰ الدفاع عن الأشكال الجمهورية للحكم، -وفي معارضة شديدةٍ لهوبز- إلىٰ الحظر المطلق للحرب[2].

علىٰ الرغم من أنه بدا في البداية أن مثالية **كانط** المتعالية قد أنقذت العقل النظري والعملي كليهما من نقد **هيوم**، إلا أن الشكوك بدأت تساور المفكرين اللاحقين، إذ بدا أن مجال العقل العملي غير متكامل بشكل كافٍ مع مجال العقل النظري، وأنّ الطبيعة البشرية منقسمةً بشكل ما إلىٰ جزئين في مقابل التمييز بين الواقعة والقيمة[3].

= Texts in the History of Philosophy, ed. Karl Ameriks and Desmond M. Clarke (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

«الأمر المطلق» -«القانون الأساسي للعقل العملي المحض» بمصطلحات كانط- هو «اعمل كما لو أن مبدأ إرادتك قانونًا كليًا» (٢٨).

(١) انظر:

Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H.J. Paton (New York: Harper and Row, 1964).

يشدد كانط نفسه علىٰ أن «الأمر المطلق» يمكن تأطيره باعتباره مبدأ قانونٍ طبيعيٍّ: «اعمل كما لو أن فعلك سيصير بإرادتك قانونًا كليًا للطبيعة» (٨٩).

(٢) انظر:

Immanuel Kant, »Peace Projects of the Eighteenth Century«, *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H.B. Nisbet, in series: *Cambridge Studies in the History and Theory of Politics*, ed. Maurice Cowling et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 100-101.

في الحقيقة ترتبط جمهورانية كانط بحظر الحرب، فالنظام الجمهوري (المناقض لديمقراطية نقية يغيب عنها فصل السلطات التنفيذية والتشريعية) ليس فقط هو نظام الحكم المناسب أخلاقيًا، بل هو النظام الأقل عرضة للتورط في حرب وفقًا لكانط، ويجب أيضًا ملاحظة أن اعتراض كانط علىٰ هوبز حول مسألة الحرب لا يمتد إلىٰ عناصر أخرىٰ من نظرية هوبز السياسية. فالتفكير السياسي لكانط كان مؤطرًا باعتباره نظريةً للعقد، وفي اتفاق مع هوبز (وعكس روسو الذي وافقه في جوانب أخرىٰ) تصوّر كانط حالة الطبيعة الافتراضية بأنها حالة حرب. انظر:

Hans Reiss, "Introduction," 27.

(٣) لنقاشٍ عام حول السخط المتزايد من تناول كانط للعقل النظري والعملي، انظر: =

كان حل هيجل هو الأكثر تاثيرًا في نهاية المطاف من بين الحلول المتنوعة التي طُرحت لهذه الإشكاليات. لقد تمكن هيجل من تجاوز هذه التقسيمات الثنائية عبر توحيدها في توليفة أو وحدة أعلىٰ هذا هو بالطبع الديالكتيك الذي فُهم بشكل كارثي والذي طوّره بشكل رسمي في كتابه «**المنطق**»[(١)].

يجادل هيجل بشكل أساسي أن صورة الفكر ومضمونه؛ الذات والموضوع الوقائع والقيم -باختصار: هو العالم الظاهر بأكمله وأفعالنا فيه- تشكل كلًا موحدًا في حالة متواصلة من التناقض والتحول، وبالتالي تُشكّل الظروف الفعلية -الثقافية، والتاريخية، والسياسية- التي نحياها بالطريقةَ التي نفهم بها وجودنا التجريبي والأخلاقي، وبالعكس يُشكّل فهمُنا الواقعَ الذي يشكّلنا، ومن ثم فإننا لا نفهم من خلال السكون، بل من خلال تحولات واقعنا الاجتماعي والسياسي التي نُحدِثُها بأنفسنا، وإن كان معظمها بغير قصد في نوع من التطبيق العملي اللاواعي للأفكار، وبذلك ليس العالم شيئًا خارجًا عنا -إمبريقيًا وأخلاقيًا- لا يمكننا فهمه كما عند **هيوم**، ولا منقسمًا إلىٰ مجالين متمايزين من المعرفة النظرية، والعملية كما عند **كانط**، بل **[هو عالمٌ]** ممكن الإدراك لأنه مضمّن ومشتبك تمامًا بوجودنا ذاته من حيث نحن كائنات طبيعية وأخلاقية.

إنّ توقف الأمر هنا كانت ستكمن الصعوبة في أن الديالكتيك بذلك سيؤدي فيما يبدو إلىٰ إضفاء طابع نسبي **(تاريخاني)** علىٰ كلٍ من المعرفة الإمبريقية، والأخلاقية بما أن الفلسفة، والعلوم والأخلاق لا يمكنها أن تتصور إلا ما نشأ تاريخيًا نتيجة التحولات الديالكتيكية المتعددة، وما كان مطلوبًا هو أساس ميتافيزيقي مطلق يقوم عليه الديالكتيك، وهنا يقدّم هيجل مفهومه عن **فكرة المطلق**.

= Peter Singer, *Hegel, in series: Past Masters*, ed. Keith Thomas (Oxford: Oxford University Press, 1983), 3-4.

(1) Hegel's Logic, trans. William Wallace (Oxford: Oxford University Press, 1975),

هذه الترجمة مأخوذة من

Hegel's *Encyclopedia of the Philosophical Sciences.*

تمُثل فكرة المطلق في تحليل **هيجل** التنظيمَ العقلاني النهائي للكون، والذي يكشفه الديالكتيك للوعي الإنساني تدريجيًا، وعلىٰ الرغم من أن كل أشكال الوعي التاريخية -النظري أو العملي- كانت محدودة بحيث إنها لم تفهم الواقع بشكل كامل أبدًا، إلا أن الوعي كان يقترب من الواقع أكثر فأكثر بمرور الزمن، وما إن يصبح الوعي مدركًا للواقع بشكل كامل أي للأساس العقلاني الثابت للوجود **(والمفهوم عبر الصيرورة الديالكتيكية)** يتم تجاوز الثنائيات التي قدمها **كانط**.

يعرفُ الوعيُ نفسَه الآن بأنه الواقع الحقيقي لأنه يدرك حقيقته باعتباره العقلانية الشاملة لكل الأشياء[١]، وبالتأكيد لن يكون هذا الفهم الميتافيزيقي ممكنًا إنّ لم يصل التاريخ بالفعل إلىٰ مرحلته النهائية يفترض **هيجل** هذا الأمر بشكل حتمي، ويخلص إلىٰ أن نظامه الفلسفي يشكل -إذا جاز التعبير- **«نهاية التاريخ»**، فإن أعدنا صياغة ما قاله **هيجل** في تصديره **لأصول فلسفة الحق**، فإن بومة منيرفا قد قامت بآخر تحليق لها، وما يعنيه هذا في نهاية المطاف بالنسبة **لهيجل** هو أن إمكانية الحرية الإنسانية قد تحققت الآن لأول مرة لأنه الآن، وفقط أصبح من الممكن أن تتمشىٰ الإرادة مع المبادئ العقلانية المطلقة للسلوك الأخلاقي[٢]، وقد جادل **كانط** بحق -متماشيًا مع التقليد الأخلاقي السياسي للفكر الغربي- بأنه لا يمكن تعريف الحرية إلا باعتبارها ممارسة الإرادة الأخلاقية العقلانية لكن تظل الإرادة غير عقلانية تمامًا إنّ لم تستوعب فكرة المطلق بأكملها لقد حل الديالكتيك التاريخي الثنائيات الكانطية بعد أن فهمت فلسفة **هيجل** هذه السيرورة الآن من خلال تأمل بعدي ضخم للتطور البشري.

لا نحتاج الآن إلىٰ أكثر من ذلك كي نفهم سبب انعدام تأثير **هيجل** علىٰ العلوم الاجتماعية المعاصرة إذ إن ميتافيزيقاه المثالية لا تتوافق مع مادية وإمبريقية

---

(١) لتحليل مختصر وواضح لمفهوم «فكرة المطلق» وبعض انعكاساتها اللاهوتية، انظر:

Singer, *Hegel*, 80-83 .

(2) S.J. Quentin Lauer, *Hegel's Idea of Philosophy with a new Translation of Hegel's Introduction to the History of Philosophy* (New York: Fordham University Press, 1983).

العلوم الاجتماعية، ومع ذلك من المهم التأكيد علىٰ أن مثالية **هيجل** -التي يسميها **«المثالية المطلقة»** في مقابل **«المثالية المتعالية» لكانط**- لا تقوم علىٰ تجريدات مثالية غامضة بل علىٰ التحقق التاريخي لهذه التجريدات في شكل شيئي متماسك(١)، ولهذا السبب رفض أشكال المثالية الذاتية وررومانسية ما بعد الثورة الفرنسية(٢)، فحياة أخلاقية وروحية شخصية محضة منقطعة عن مؤسسات الواقع الاجتماعية، والسياسية التاريخية هي -في أفضل الأحوال- أمر لا معنىٰ له بالنسبة **لهيجل**، وفي الحقيقة يمثل هذا التركيز علىٰ التجسُّد أمرًا أساسيًا لفهم نظرية هيجل عن الدولة الحديثة، وبالتالي يقوم **تأريخ هيجل** علىٰ تتبع تطور الوعي البشري في التطور الفعلي لمؤسسات الحياة الاجتماعية، والسياسية التاريخية يفصّل ذلك في عمله **«فلسفة التاريخ»**، لكن يلخصه بشكل يكفينا في **«أصول فلسفة الحق»**، فبوجه عام يجادل **هيجل** بأن أشكال الحضارة السابقة إما أنها أخفقت في تطوير المؤسسات اللازمة للوعي حتىٰ يصبح مستقلًا -**«العالم الشرقي»** في تصنيف **هيجل**- أو أنها طورتها بشكل جزئي فقط بحيث أن الوعي لم يستطع تصور الواقع في كليته؛ وأنه مع ذلك دشّن من بدأوا سيرورة تحرير الوعي -الفلاسفة اليونانيون الكلاسيكيون- حركةَ الفكر في التاريخ، والتي ستُتوج بالفهم الكامل لوحدة الواقع الفكري والواقع المؤسسي؛ أي باختصار **[فهم]** فكرة المطلق.

إلا أنّ العالم اليوناني كان ناقصًا أيضًا في تحليل **هيجل**، فمواطن الدولة-المدينة اليونانية كان مُستَغرقًا تمامًا في نظام الحكم، وكانت هويته الذاتية مندمجة معها، فقد افتقرت الدولة -المدينة- التي يُعجب بها **هيجل** في جوانب أخرىٰ-

---

(١) انظر المرجع السابق. كما يلاحظ كوينتين لاور، «تكشف الفئات الفكرية [عند هيجل] عن نفسها في هيئة فئات واقعية» (٤). ومع ذلك، ينبغي أن يُفهم دائمًا أن هيجل يرىٰ أن الفكر هو الواقع، وما يتم كشفه إمبريقيًا هو الواقع بالضبط.

(٢) في مرحلته المبكرة، تأثر هيجل بأشكال المثالية الذاتية التي تميزت بها الحركة الرومانسية في عصره، لكنه انفصل عن هذا التقليد بعد ذلك. انظر مقدمة المحرر لـ

Fichte, Jacobi, and Schelling: Philosophy of German Idealism, ed. Ernst Behler (New York: The Continuum Publishing Company, 1987).

إلىٰ إمكانية الذاتية، وهو مصطلح رئيسي في تحليل **هيجل السياسي**، فالحرية بمعناها الكامل، والتي لا تتحقق إلا في الدولة الحديثة وفقًا **لهيجل** تتطلب أن تُمنح إرادة الفرد الذاتية حيزًا كبيرًا، وألا يحجب نزوعها إلىٰ الشمولية خصوصيتَها، وفي ضوء ذلك، كان العَالَم الروماني ناقصًا من الجهة المقابلة لأنه في عصر الإمبراطورية انحطّ الصراعُ الطبقي بنظام الحكم إلىٰ «**إرادة ذاتية شرهة**»[1]، وفي المقابل كانت الإمبراطورية الرومانية هي التي حررت المسيحية من الغموض، وبالتالي أمّنت اندماجها في العالم الغربي في النهاية.

يرجع مرور التقليد المسيحي إلىٰ العالم الجرماني، وهو المرحلة الأخيرة من التاريخ البشري قبل ظهور الدولة الحديثة في **تأريخ هيجل**، وما كان حاسمًا في هذا هو أن المسيحية -وبالنسبة **لهيجل** الإصلاح البروتستانتي علىٰ الأخص- أدخلت الذاتية في تاريخ العالم من خلال التأكيد علىٰ التجربة الدينية الداخلية، لكن الذاتية النقية غير كافية لتحقيق الإنسان الكامل، والحرية عند **هيجل** هذه الذاتية الداخلية المتجذرة في الأخروية بحاجة إلىٰ أن تكون مرتبطة بواقع خارجي في هذه الدنيا، وفّر الديالكتيك القائم بين الكنيسة والإمبراطورية في العصور الوسطىٰ هذا الربط في رأي **هيجل** لأنهما في صراعهما علىٰ الهيمنة كانتا قائمتان علىٰ الفكرة نفسها: جمهورية مسيحية موحدة.

يجادل **هيجل** أن نتيجة ذلك أسفرت عن وضع «**نبذ فيه عالم الواقع همجيته، ونزواته الآثمة، وتخلىٰ عالم الحقيقة عالم الماوراء وقوته التعسفية، وبذلك تجسدت المصالحة الحقيقية التي تغلّف الدولة باعتبارها صورة العقل وواقعه**»[2]، وهذا هو ما يعينه **هيجل** في الاقتباس الذي افتتحنا به هذا الفصل بأن «**الدولة هي التحقق الفعلي للفكرة الأخلاقية**» التي يجد فيها الوعي الذاتي «حريته الأساسية»[3].

---

(1) Hegel, *Philosophy of Right*, § 357.

(2) Ibid., § 360.

(3) Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 116. =

لا بد من الاعتراف الآن بأن مركزية **هيجل** الأوروبية ستثبت أنها إشكالية بقدر إشكالية ميتافيزيقياه، لكن نظرًا لأن الدولة هي المؤسسة السياسية الرئيسية في العالم الحديث يجب أن تشغل أوروبا حتمًا بؤرة التحليل التاريخي لأن الدولة بمعناها الحديث هي بلا شك مؤسسة أوروبية، وبهذا المعنىٰ هو محق تمامًا بأن يبدأ بالعالمين الكلاسيكي والمسيحي لأن كل تاريخ فكر الدولة **الغربية** يبدأ من هناك، ومع وضع التحيزات الثقافية جانبًا فإن الأهم مطلقًا هو ما رآه قد تجسّد تاريخيًا في وقته؛ [**فقد رأىٰ**] شكلًا جديدًا تمامًا من نظام الحكم اعتُرِف به رسميًا عام ١٦٤٨ في **صلح وستفاليا**، وكان يتطور بشكل تدريجي إلىٰ صورته الحديثة بعد الثورة الفرنسية المجيدة عام ١٧٨٩م.

كانت للثورة الفرنسية أهمية عظمىٰ بالنسبة **لهيجل**، لأنها لم تقضِ علىٰ النظام القديم في فرنسا فحسب، بل في معظم أوروبا علىٰ يد **نابليون**، والأكثر أهمية أن الثورة قام بها القطاع الثالث أي **البرجوازية** الناشئة، التي استطاعت تأكيد شرعيتها السياسية، وانتزاع سلطة الدولة من سيطرة النبلاء. كانت هذه هي الواقعة الأبرز في رأي **هيجل**، لأنه أدرك أن الأسس **السوسيولوجية** للدولة الحديثة ستتشكل عبر نظام طبقي جديد يقوم علىٰ هيمنة البرجوازية، وبالأهمية نفسها أدرك أن أسلوب التفكير السياسي الذي تتسم به هذه الطبقة الجديدة غير ملائم أبدًا لفلسفة أصيلة للدولة الحديثة.

تضمّن هذا النمط الجديد من التفكير أيديولوجيتين مترابطتين؛ الليبرالية والقومية، وكلاهما نتاج الثورة الفرنسية، وكلاهما يشكلان رؤية العالم المركزية للبورجوازية المتمكنة حديثًا.

= وكما يؤكد أفنيري، رفض هيجل نفسه المفهوم الذي يقضي بأن أي دولة تتناسب مع فكرتها الفلسفية. قام منهج هيجل الفلسفي علىٰ استيعاب ما كان قائمًا لا «ما ينبغي أن يكون» بشكل مجرّد، وبالتأكيد، لا يمكن تأويله -كما يحدث أحيانًا- بأنه ينشد نظرية مثالية عن الدولة مخالفة للواقع القائم، أو يتوقع حالة مسقبلية. وانظر:

Paul Lakeland, *The Politics of Salvation: The Hegelian Idea of the State* (Albany: State University of New York Press, 1984)

الذي يوضح نية هيجل بأفضل ما يكون في عبارته: «انكشاف المعنىٰ لن يحدث حيث يتجسد بكمال، بل حيث يتم التفكير فيه بدقة» (٦٩).

كانت الليبرالية في صورتها الأولية، أو الكلاسيكية اقتصادية، وسياسية معًا، وكان **جون لوك** مصدر كليهما، فنظرية **لوك** السياسية أضفت الشرعية علىٰ الدولة غير المشخصنة علىٰ أساس حماية الحقوق، لكنها الحقوق الاقتصادية كالملكية تبلورت هذه الحقوق في مذهب شامل عن رأسمالية دعه يعمل لدىٰ **آدم سميث وريكاردو ومالتوس** وغيرهم من الاقتصاديين الكلاسيكيين **(وإلىٰ حد ما قبلهم في إنتاج الفزيوقراط الفرنسيين)**، ونشأ المذهب الليبرالي الكلاسيكي عن الدولة السلبية أو دولة الحد الأدنىٰ من هذه الأسس الاقتصادية بشكل حتمي، فالدولة كانت حاسمة الأهمية كي ينشط السوق الرأسمالي إلا أن وظائفها ولا سيما في المجال الاقتصادي يجب أن تكون محدودة إلىٰ حد عدم الوجود تقريبًا.

خضع المذهب السياسي لليبرالية لتعديل أكثر عمقًا في أعمال **جيريمي بنثام** (١٧٤٨-١٨٣٢م) والنفعيين تخلىٰ **بنثام** بالكلية -في عمله الأساسي عن النفعية «**مقدمة إلىٰ مبادئ الأخلاق والتشريع**»- عن الأساس الفلسفي للمذهب الليبرالي عند **لوك** وأتباعه -أي الحق الطبيعي ونظرية العقد- لأجل مبدأ النفعية التي يتم فيه إضفاء الشرعية علىٰ الحقوق، وكذلك جميع الفئات الأخلاقية الأخرىٰ علىٰ أساس قدرتها علىٰ تحقيق اللذة أو تقليل الألم إلىٰ حده الأدنىٰ[١]، وبالتطبيق علىٰ المجتمع بأكمله أي علىٰ النطاق السياسي تصبح وظيفة الدولة هي -بصياغة **بنثام الشهيرة**- تأمين «**أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس**»[٢]، وعلىٰ الرغم من أن هذا قد يبدو مبررًا لنظرية تدخلية للدولة **(كما كان يعني بالفعل عند بنثام في البداية)**، إلا أن النفعيين الأوائل كانوا مناصرين أقوياء لنظام دعه يعمل وللدولة السلبية مؤكدين أن السوق الحرة هي آكد ضمان لمبدأ السعادة الأكبر.

---

(١) لقد كانت أخلاق هيوم أيضًا نفعية، إلا أنه لم يشارك بنثام المفهوم الهيدوني للنفعية، إذ كان يقصد هيوم بالنفعية شيئًا نافعًا للمجتمع والعامة. انظر:

Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, editor's »Introduction,« xxxv.

(2) Jeremy Bentham, »Principles of Morals and Legislation« in *The Utilitarians: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Jeremy Bentham; Utilitarianism and On Liberty, John Stuart Mill* (Garden City: Anchor Press/Doubleday, 1973), 17-18.

كان كل ما يلزم من أجل وضع نظرية نفعية متطورة تمامًا للدولة هو تأسيس هيكلها الدستوري علىٰ نفس هذه المبادئ النفعية أنجز **جيمس ميل** (١٧٧٣-١٨٣٦م) أشهر أتباع **بنثام** هذه المهمة إذ دعا في عمله **«مقالة عن الحكومة»** للعناصر الأساسية للمثال الدستوري الليبرالي الكلاسيكي التي تشمل حماية الحقوق الأساسية، والحكومة المقيّدة، والديمقراطية التمثيلية باعتبارهم آكد ضمان **«لأكبر قدر من السعادة لأكبر عدد»**[١].

في الواقع قام **بنثام** وأتباعه بدمج ليبرالية لوك الوليدة مع نفسية **هوبز الهيدونية [الباحثة عن اللذة]**، وعندما تكاملت هذه النظرية السياسية مع الاقتصاد الكلاسيكي كما حدث في حركةٍ تُعرف بالراديكالية الفلسفية كانت نظرية الدولة الليبرالية الكلاسيكية قد اكتملت[٢].

لقد أصبحت الليبرالية الكلاسيكية بصفةٍ أساسية أيديولوجيا إضفاء الشرعية الخاصة بالدولة الحديثة غير المشخصنة -ثم الديمقراطية الرأسمالية تدريجيًا- طوال القرنين التاسع عشر والعشرين، إلا أن الصعوبة تكمن في أنه من الناحية الإنسانية كان علم السياسة الجديد هذا يفتقر إلىٰ أيديويوجيا لإضفاء الشرعية، فقد كان مبدأ النفعية يعمل بشكل جيد باعتباره مبررًا للمجتمع المدني لكن بالنسبة لمعظم الناس **ولهيجل** بالتأكيد كان يجب أن تستند سلطة الدولة إلىٰ شيء أكثر جوهرية من الناحية الأخلاقية، ففي تاريخ تشكلات الدولة الأولىٰ كان يتم دائمًا فرضُ هدفٍ مطلق ما -غاية نهائية ما- لوجود الدولة، وعادةً في شكل أسطورة تأسيس معينة، ولقد بلغت النظرةُ العلمانية والنفعية المتزايدة للدولة -والتي تطورت منذ عصر النهضة إن لم يكن من أواخر العصور الوسطىٰ- ذروتها بمفهوم عن الدولة لا يقوم علىٰ شيء إلا المصلحة الذاتية الفردية، والسلطة المركزة مما سيثير إشكاليات عن الشرعية ستتصدر الاهتمام النظري فيما بعد.

---

(1) James Mill *An Essay on Government*, ed. Currin V. Shields (Indianapolis: Bobbs-Merill, 1955).

(٢) بينما كانت النفعية الأولىٰ مذهبًا مبالغًا في التبسيط يثني بلامينتاز علىٰ النفعيين باعتبار أنهم حرروا النظرية السياسية من بقايا المصطلحات السياسية القروسطية. انظر:

John Plamenatz, *The English Utilitarians* (Oxford: Basil Blackwell and Mott, 1958), 159-160.

يجب أن تُفهم نظرية هيجل عن الدولة في ضوء هذه الإشكاليات، وكذلك التطور اللاحق لليبرالية الحديثة التي قامت علىٰ نقد هيجل للمذهب الكلاسيكي.

كانت القومية هي التي قدّمت أساسًا أكثر إنسانية لإضفاء الشرعية علىٰ الدولة، وإنّ كان أقل عمقًا من الناحية النظرية في الحقيقة، كانت القومية في البداية استجابةً غير واعية للثورة الفرنسية، وتصديرها بدلًا من تطبيق أي وقائع نظرية قبلية ستأتي هذه الأخيرة لاحقًا علىٰ الرغم من أن القومية لم تحقق أبدًا مكانةً نظريةً معتبرة، وبالتأكيد لم تكن كذلك عند **هيجل** علىٰ الرغم من أن واحدة من أخطر الأخطاء الشائعة في تفسير نظرية **هيجل** عن الدولة هو أن يُقرأ باعتباره قوميًا ألمانيًا[١].

من المؤكد أن **هيجل** قَبِلَ القومية باعتبارها عاطفةً مفيدة سياسيًا عندما ترتبط بنوع ما من الدولة القطرية الواقعية لكن من الواضح أنه لم يقبلها باعتبارها مصدر شرعيةٍ صالحٍ للدولة[٢]، إلا أن الليبراليون الأوائل قدّموها باعتبارها تمثلًا للمجتمع يخفف من واقع نظام السوق القاسي، والتفاوت الطبقي المتزايد في المجتمع الرأسمالي، وبدت في البداية متلائمة مع الأيديولوجيا الليبرالية -وربما ضروريةً لها- إذ بدا أن المبادئ القومية مثل «**تقرير المصير**» تحمي الحقوق الليبرالية الأساسية التي أصبحت الآن تحدد الدولة القُطرية[٣]، وفي الحقيقة صيغت القومية ابتداءً بعبارات **كوزموبوليتانية** باعتبارها وحدة للجنس البشري في

---

(١) لدفاع عن هيجل ضد من ينسب إليه نزعات قومية ومناصرة للبروسية، انظر:

T.M. Knox, »Hegel and Prussianism« and Shlomo Avineri, »Hegel and Nationalism,« in *Hegel's Political Philosophy*, ed. Walter Kaufmann (New York: Atherton Press, 1970).

(2) Hegel, *Philosophy of Right*, § 322.

يعترف هيجل بقوة إحساس الهوية القومية، وأنه لا يمكن إزالته بسهولة، ولكن ما هذه الهوية إلا مجرد «شعور بالذاتية»، والشعور ليس أساسًا كافيًا لإضفاء الشرعية علىٰ الدولة بالنسبة لهيجل.

(3) E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1870: Programme, Myth, Reality*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

فالبرجوازية رأت الدولة باعتبارها هيكلًا قُطريًا يضم أمة، والأمةُ تعرّف بأنها الشعب الذي يعيش داخل القطر (٣٧-٣٨).

شكل دولٍ قطرية سيادية قائمةً علىٰ مجموعةٍ مشتركة من الحقوق، ومبادئ الحكم الجمهورية.

كان **مازيني** (١٨٠٥-١٨٧٢) القومي الإيطالي العظيم الممثلَ الأبرز لهذا النوع من القومية الأولىٰ[١]، وعلاوة علىٰ ذلك تستند القومية علىٰ مفهوم «**الشعب**» باعتباره مستودعًا للسلطة السياسية، وهي فكرة لها جذورها في المذهب الليبرالي عن السيادة الشعبية، وبرزت في شكلها الأكثر راديكالية في مفهوم **روسو** عن الإرادة العامة[٢]، وعلىٰ الرغم من أن عددًا قليلًا من الليبراليين الأوائل أيدوا مثل هذا التصور الديمقراطي الجذري عن الدولة الذي قدّمه **روسو**، إلا أنه لم يكن هناك شك في أن شرعية الدولة تستلزم قبولًا شعبيًا سواء بشكل نفعي، أو تعاقدي.

لكن سيثبت في النهاية أن القومية لا تتفق مع المثُل الليبرالية، فمع اتساع حق التصويت دمقرطت القومية مستمدةً تبريرها النظري من تفسير جذري للإرادة العامة عند **روسو** كما في مفهوم «**روح الشعب** Volkgeist» أو بعض التصورات الأخرىٰ شبه الرومانسية، أو الروحانية عن «الشعب»، وأصبحت الأمة لا تشير إلىٰ مجرد مواطني قطرٍ معين، بل إلىٰ كل من لهم سمات لغوية، وثقافية بل وعرقية يتم إلحاق الحقوق الفردية بها عادةً[٣]، وأصبح مبدأ تقرير المصير -الذي كان

---

(١) يستحق كون مازيني إيطاليًا إشارةً خاصة لأن إيطاليا لم تتوحد في شكل دولة إلا أواخر القرن التاسع عشر في وقتٍ متأخر بالنسبة لدولة غربية أوروبية، وكذلك ألمانيا التي لم تتوحد في شكل دولة قطرية إلا تحت حكم يسمارك. كان ارتباط ألمانيا بالإمبراطورية الرومانية المقدسة جزءًا رئيسيًا من مشكلتها، ووجود الدول البابوية كان جزءًا رئيسيًا من مشكلة إيطاليا. إذ أدت هذه العوامل إلىٰ إبطاء توحيد الوحدات السياسية الخاضعة في بنية دولة ممركزة. كان هذا هو الحال خصوصًا في ألمانيا حتىٰ بعد تشكيل الإمبراطورية الألمانية عام ١٨٧١م، فقد ظلت اتحادًا فيدراليًا بين خمسة وعشرين ولاية، وفي الحالتين، أثبتت القومية أنها قوة هائلة بشكل استثنائي، فتاريخ القومية الآن وقبل ذلك يثبت أنها يتم التعبير عنها بأكثر حماس ممكن في الدول الضعيفة الأقل توحدًا.

(٢) انظر:

Carlton J.H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (New York: Russell & Russell, 1968), 22-27.

(٣) عن أثر الدمقرطة علىٰ تطور القومية من مفهوم العالمية المازيني إلىٰ راديكالية عرقية وكارهةٍ للأجانب انظر:

Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, 44, 101-130.

ينظر إليه باعتباره دفاعًا عن المُثل الليبرالية- مبررًا لتنفيذ سياسات داخل الحدود القطرية تتناقض مع المبادئ الليبرالية، وأصبح مبررًا في النهاية قرب نهاية القرن التاسع عشر للغزو الإمبريالي من قبل القوىٰ الأوروبية «للأمم المنحطة».

إلا أنّ هذه الوقائع كانت لاحقة علىٰ **هيجل**، وما كان مهمًا له علىٰ أية حال لم يكن أيديولوجيا القومية الليبرالية في حد ذاتها -والتي رآها للأسف غير ملائمة لنظرية الدولة الحديثة- بل كانت الظروف الاقتصادية والاجتماعية الكامنة التي ولدت هذه الأيديولوجيا، ففي رأيه لا يمكن فهم الدولة الحديثة بمعزل عن بنية المجتمع الصناعية والرأسمالية التي تنمو بشكل متزايد، وما صاحبها من هيمنة البورجوازية الحديثة اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا. وباختصار، لا يمكن فهمها بمعزل عن المجتمع المدني، وهو مصطلح ترجع أصوله إلىٰ القرن الثامن عشر واستخدمه **هيجل** لوصف مُركّب العلاقات الاجتماعية الاقتصادية، والطبقية المعترف بها قانونًا، والتي تدعم الدولة الحديثة[1]، لكن ما يميز تحليل **هيجل** أنه علىٰ الرغم من أنه يستند إلىٰ وجود المجتمع المدني، إلا أنه لا يستقي نموذج تشكل الدولة وإضفاء الشرعية عليها منه **[أي من المجتمع المدني]**، وفي الحقيقة هذا ما يميز نظرية **هيجل** عن الدولة عن النظرية الليبرالية التي تخلط بين الدولة والمجتمع المدني في رأي **هيجل**.

لكن -كعادة **هيجل**- لم يكن الأمر بهذه البساطة والمباشرة يقوم نقد **هيجل** لليبرالية بالخلط بين الدولة، والمجتمع المدني علىٰ **نقد إبستمولوجي** أكثر عمقًا، وهو فشلها في إدراك الفرق بين **العقل والفهم**، فالفهم عند **هيجل** هو إدراك الظواهر التي تُعرَض علىٰ الوعي في آنيتها كما تُرىٰ في البداية في تجلياتها أو جزئياتها المحددة، وهذا هو مجال العلوم التجريبية التي تفهم العالم من خلال تجريد مبادئ منطقية منه، أو قوانين ذات طبيعة وصفية، وتفسيرية، إلا أن هذه

---

(١) هذا هو المعنىٰ نفسه الذي يعزوه ماركس للمصطلح، وينسبه إلىٰ هيجل متبعًا المفكرين الفرنسيين والإنجليز في القرن الثامن عشر. انظر:

Karl Marx, "Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy" in *Karl Marx and Frederick Engels: Selected Works in One Volume* (New York: International Publishers, 1968), 182.

التجريدات تشير فقط إلىٰ مجريات العالم التجريبي أي بمصطلحات **هيجل** مجرد مضمونِ ما يصلُ إلىٰ الحس، وموطن قصورها هو أنها تفشل في التوحيد بين الشكل والمضمون أي بين الجزئي الخاص، وبين المبدأ العقلاني الكلي المتمظهر علىٰ جهة الإمكانية في كل المستويات: في الطبيعة، وفي التاريخ، وفي الوعي البشري أخيرًا، ولذلك علىٰ الرغم من أن الفهم يشير إلىٰ وجود شكل، إلا أنه لا يتصوره أبدًا إلا بصورة مجردة باعتباره «**كونًا مجردًا**» **بعبارة هيجل**.

يطلق **هيجل** علىٰ نمط التصور الفلسفي الآخر مصطلح العقل، وخلافًا للفهم يوحّد العقل بين المضمون، والشكل فينكشف للوعي المبدأُ العقلاني الكامن في الجزئي الخاص[1]، والتطور الديالكتيكي للعالم في كل تمظهراته هو الذي يكشف إمكانيته العقلانية **لهيجل** لأن «**الحقيقي عقلاني**»، وينكشف بدقة في هذا التطور يعني ذلك أن الفكر يمكنه فقط أن يصبح أكثر من مجرد تجريدات فارغة عندما يتصل بالتجلي المتعين للعقلانية الكلية الكامنة في الأشياء. **[فالفكر]** عندما يتصل في العقل يصبح **ما يسميه هيجل (الفكرة الشاملة/ التصور** Begriff)، وهو الفكر الذي يُعبر عنه بشكل متعين خارجيًا في المؤسسات البشرية، وداخليًا باعتباره الكوني الكامن في هذه المؤسسات، وبالتالي -بمصطلحات **هيجل**- يكشف العقل عن «**الكلي المتعين**»[٢].

كان ذلك بالتحديد هو ما فشلت الليبرالية -أي المذهب الكلاسيكي الذي كان يعلمه **هيجل**- في فهمه لأن نظريتها عن الدولة كانت تقوم علىٰ أساس الفهم وليس العقل، ومن ثم كانت قائمةً علىٰ بنية المؤسسات الاجتماعية الاقتصادية، والسياسية السائدة، فقد سلّمت بوجود الدولة القُطرية، ونظرية السيادة الحديثة

---

(1) In G.W.F. Hegel, *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, trans. Robert S. Hartman (New York: Bobbs-Merrill, 1953).

يشرح هيجل هذه الوحدة بين العقل الخاص والكلي، وبالتالي يقول: «العقل ليس عاجزًا لكي يحقق المثال -ما ينبغي أن يكون- فقط ويبقىٰ في الوجود خارج الواقع» (١١).

(٢) لعرض موجز وشامل لمفهوم هيجل عن الكلي المتعين، انظر:

Lauer, *Hegel's Idea of Philosophy*, 54-56.

وانظر أيضًا تفسير لاور لتمييز هيجل بين الفهم والعقل (٢٣-٢٩).

التي تضفي الشرعية عليها، وفردانية المجتمع المدني الذرية التي يقوم عليها مفهومي السيادة التعاقدي، والنفعي كليهما، وافترضت أن ما هو موجود الآن يشكل تعبيرًا نهائيًا وكاملًا عن الإمكانيات البشرية، ولذلك عكست الليبرالية فهمًا ثابتًا وميكانيكيًا وخطيًا للواقع بدلًا من فهمٍ حيويٍ، وعضوي وديالكتيكي، وعند تطبيقها علىٰ الدولة كانت النتيجة عبارة عن تصور مجرد محض عن المؤسسات السياسية.

يتضح هذا بجلاء في نقد **هيجل** للنظرية الليبرالية عن الحقوق، فكما يقول **هيجل** «**إنّ واحدة من أخطاء الفكر التجريدي الأكثر شيوعًا هي اعتبار الحقوق الخاصة، والرفاهية الخاصة مطلقًا مقابلًا لكلية الدولة**»[١]، فالتفكير المجرد (أي الفهم) غير القادر علىٰ تجاوز ما هو موجود إمبريقيًا، ومع ذلك يفترض أن ما هو موجود في أي وقت معين هو كامل وحتمي، ومن ثم لا يمكنه تجاوز وسم المؤسسات -الحقوق في هذه الحالة- بأنها كيانات لا توجد إلا باعتبارها تصنيفات مجردة، فأنا لي حقوق باعتباري فردًا لكن السياق الأوسع الذي توجد فيه هذه الحقوق، وأهم ما فيه الدولة يتم تجاهله، أو إضفاء الشرعية عليه باعتباره كلًا ولكن باعتباره كلًا مجردًا فقط، وتنطبق المشكلة نفسها علىٰ الجانب الآخر من الحقوق الواجبات، فأنا علىٰ واجب و«**التزام**» باحترام حقوق الآخرين، لكن مجرد التشديد علىٰ «**ما يجب القيام به**» هو تجريد كتجريد الحقوق التي من المفترض أن أحترمها (**ولهذا السبب رفض هيجل الطابع التجريدي المحض للأمر المطلق عند كانط**)[٢].

ما ينقص الرؤية الليبرالية في رأي **هيجل** هو الاعتراف بأن الحقوق، أو الواجبات، أو أي تصنيف أخلاقي-سياسي آخر لا يوجد بشكل تجريدي بل بشكل متعين في مؤسسات الدولة التي -وحدها- تمنحه حقيقتهُ لا تقتصر هذه الحقيقة ببساطة علىٰ أن الدولة موجودة لحماية الحقوق، أو إنفاذ الواجبات عبر القانون الإكراهي.

---

(1) Hegel, *Philosophy of Right*, §126.

(2) Ibid., § 135. =

هذه هي النظرية الليبرالية الكلاسيكية عن الدولة **(السلبية)** التي تقوم علىٰ مفهوم مجرد محض من هذا النوع، بل بالعكس الدولة موجودة لإضفاء الطابع الواقعي علىٰ هذه الحقوق والواجبات ليس فقط بمعنىٰ تجسيدها في الهيكل الدستوري للدولة خارجيًا، بل في الوعي الفردي داخليًا أيضًا، وبما أن الدولة الحديثة في تحليل **هيجل** جسّدت أخيرًا الظروف الكاملة لإدراك كامل للحقوق والواجبات يستتبع ذلك ولأول مرة في التاريخ أنّ تصبح حرية الإنسان -أي توحد الإرادة الفردية مع السلطة السياسية، أو باصطلاح **هيجل** توحد الإرادة الجزئية مع الكلي- أمرًا ممكنًا[١].

هذا هو المنطق الذي استند إليه زعم **هيجل** بأن الدولة الحديثة تمثل أعلىٰ أشكال الحرية، وهو زعم ظل مثيرًا للجدل لأن معناه لم يفهم دائمًا بشكل صحيح، أو أنه أسيء تأويله في صياغة قومية بشكل فاضح، ولاحظ أن مفهوم **هيجل** للحرية يختلف اختلافًا جذريًا عن مفهوم ليبراليو زمنه، فقد كان لدىٰ **هيجل** مفهومًا إيجابيًا عن الحرية -كالمفكرين الكلاسيكيين- يتمايز عن النظرية الليبرالية عن الحرية السلبية، فأن تكون حرًا يعني أن تمارس حريتك مع وضع غاية أخلاقية ما في الاعتبار، وأن تعرف لِمَ تتسم هذه الغاية بالإلزام الأخلاقي، ولكي توجد الحرية بشكل كامل لا يكفي أن تكون الغاية الأخلاقية مجرد مسألة إيمان - ديني أو ثقافي- بل يجب أن يُعرف أنها صالحة من خلال العقل، وهو أمر متعذرٌ إلا عندما يتحد العقل الذاتي مع تجسده في الهيكل الدستوري للدولة.

تجدر الإشارة إلىٰ أنه علىٰ الرغم من أن رؤية الحرية الإنسانية هذه تتطابق مع سلطة الدولة، إلا أنها لا تلغي الذاتية الفردية، بل العكس هو الصحيح لأن تفرُّدَ الدولة الحديثة والأساس الذي تقوم عليه شرعيتها يرتكز -وفقًا **لهيجل**- علىٰ حقيقة أنها تستند إلىٰ الذاتية، بأن تظل إرادة الفرد حرة ذاتيًا لأنها تريدُ ما الذي يتجسد في الدولة، فالإرادة الجزئية لا تخضع لإرادة الدولة الكلية، بل تتحقق

= يشدد هيجل علىٰ الطبيعة التجريدية المحضة لفلسفة كانط الأخلاقية التي تؤدي -بكلماته- إلىٰ «ينبغيات لا تنتهي».

(1) Ibid., § 155.

أو «**تكتسب الطابع الكلي**» في جزئيتها، وهذا أمر بالغ الأهمية لأن بإلغاء الذاتية تصبح الدولة مجرد مؤسسة إكراهية منفصلةٍ عن الفرد وتعلو عليه بغض النظر عن شكل الحكومة سواء أكان ديمقراطيًا أم غير ذلك، وبتعريف **فيبر** الشهير ستصبح الدولة مجرد إضفاء للشرعية علىٰ العنف أي مؤسسة ترتكز علىٰ الإكراه بدلًا من الإرادة الذاتية الحرة.

وفي الحقيقة يمثل هذا التشديد علىٰ الإرادة الذاتية الحرة مفتاح **نظرية هيجل** عن الدولة، وبذلك يعبر **هيجل** في الحقيقة عن رأي -كان يتطور منذ أواخر العصور الوسطىٰ لدىٰ **مارسيليوس** مثلًا لكن كان أكثر تطورًا في العصر الحديث بشكل خاص- يقضي بأن الإرادة تشكل أساس شرعية الدولة. لكن المشكلة أن الفكر الحديث منذ **هوبز** وعبر التقليد الليبرالي الكلاسيكي **عرّف الإرادة** باعتبارها رغبةً أو شهوةً وأخضعوا العقل لها[١]؛ فعند **هوبز** مثلًا تُعرَّف الإرادة باعتبارها «**آخر شهوة وصل إليها التداول**»[٢]، وهو تعريف تَبَنَّىٰ النفعيون الأوائل عناصره الأساسية، وبذلك جُعل العقل خادمًا للإرادة الشهوانية بدلًا من أن يكون سيدها الأخلاقي كما كان في الفكر القروسطي، وبذلك انحط العقل إلىٰ مجرد حساب للمصلحة الذاتية وأدىٰ سياسيًا إلىٰ نظرية القبول أو النفعية التي افترضت أن الدولة ما هي إلا «**شرٌ لا بد منه**»، وبالطبع كان الاستثناء هو **روسو (وبعده كانط)** الذي فرض الإرادة باعتبارها الأساس الأخلاقي للدولة؛ إلا أن إرادة **روسو** العامة هي معيار تواضعي محض مستمد من العقد، وهي فكرة يرفضها **هيجل** لأسباب ينبغي أن تكون قد اتضحت جزئيًا الآن.

---

(١) انظر:

Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), vii-viii.

(٢) يمحو مفهوم هوبز عن الإرادة قطعًا أي فكرة عن «إرادة حرة». فكما يقول: «لا حرية للإنسان في أن يريد أو لا يريد أكثر مما لدىٰ أي كائن آخر». انظر:

homas Hobbes, "De Corpore," in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth, Bart. (London: John Bohn, 1966", v. I, 206.

كان عدم الفصل بين الإرادة والعقل هو ما ميز معالجة هيجل للإرادة، ففي الحقيقة يدمج **هيجل** الإرادة بالعقل بحيث تصبح الإرادة تصنيفًا أخلاقيًا بدلًا من مجموعة من الدوافع الشهوانية[١].

لا يتغلب ذلك فحسب علىٰ الانحطاط الحديث بالعقل إلىٰ مجرد حساب المصلحة الذاتية، بل أيضًا علىٰ النظرة القروسطية التي تضع العقل الأخلاقي في حرب مستمرة مع الإرادة المنحرفة نتيجة الخطيئة الأصلية وهذه الأخيرة هي الأساس لما أسماه هيجل **«الوعي التعس»** الذي تتسم به النفسية المسيحية، أي أنه وعيٌ منقسم علىٰ نفسه[٢] لا تسمو الإرادة عند **هيجل** علىٰ العقل كما في الرؤية الحديثة، ولا تخضع له كما في الرؤية القروسطية بل تندمج فيه.

يعني إصرار **هيجل** إذن علىٰ أن الدولة الحديثة تقوم علىٰ الإرادة لا القوة أن الدولة تشكّل بحكم تعريفها بناءً أخلاقيًا، وهي فكرة تتعارض كليًا مع التقليد الفكري منذ **مارسيليوس** -وخاصةً منذ **هوبز**- الذي رفض فكرة أن تكون الدولة -أو أي بناءٍ آخر- غايةً نهائية، إلا أن الأمر الحاسم في تحليل **هيجل** هو أن الأساس الأخلاقي للدولة لا ينكشف إلا في ذروة تطورها، وهي فكرة تذكرنا **بأرسطو** بغض النظر عن الاختلافات الميتافيزيقية، مما يعني بالنسبة **لهيجل** أن أي علم فلسفي حقيقي عن الدولة يجب ألا ينشغل بأصولها التاريخية، سواء كانت حقًا إلهيًا أم سلطةً أبوية أم عقدًا أم أيَّ أسطورة تأسيس أخرىٰ، ولكن بالدولة القائمة بينما تكشف عن عقلانيتها الكامنة أي كليتها الأخلاقية[٣].

وفي الوقت نفسه تطورت الدولة الحديثة من عناصر اجتماعية تأسيسية قبلية -**«لحظات» بالاصطلاح الهيجلي**- لا تزال حيوية لوجودها، ورغم أن هذه في حد ذاتها لا تشكل الكلي الأخلاقي، إلا أنها لحظات في تطوره، وبذلك تحققت الحياة الأخلاقية (**علىٰ عكس الفضيلة البسيطة عن الواجب التجريدي و«ما ينبغي**

---

(1) Riley, *Will and Political Legitimacy*, 199.

(2) Singer, *Hegel*, 63.

يشير سينجر بدقة إلىٰ أن «الوعي التعس» للمسيحية يمثل نموذجًا من ثنائية «السيد-العبد» الهيجلية في النفسية الفردية.

(3) Hegel, *Philosophy of Right*, § 258.

أن يكون»[1] -التي لم تتحقق بالكامل إلا في الدولة- أولًا وبشكل جزئي في هذه المؤسسات الاجتماعية الفرعية، ووفقًا لهيجل تتكون هذه المؤسسات من اللحظتين الأولىٰ والثانية في الحياة الأخلاقية أي الأسرة والمجتمع المدني.

توجد الحياة الأخلاقية في الأسرة في «**آنيتها**» في صورة الحب والدعم المتبادل، ومع ذلك لا يزال ذلك بعيدًا عن الإدراك العقلاني للأساس الأخلاقي للحياة؛ فحب الأسرة هو بأكمله شأن قلبي، وليس للعقل ولا حتىٰ للفهم دورٌ فيه[2]، وبالتالي علىٰ الرغم من أن الأسرة -التي تتمثل وظيفتها الرئيسية في رعاية الأطفال وتعليمهم- ضروريةٌ لوجود الدولة، إلا أنها لا تكفي في حد ذاتها لتحقيقها الكامل[3]، ولذلك فإن الدولة لا يمكن أن تكون ببساطة مجرد أسرة ممتدة تُحكم أبويًا كما كانت الدول العتيقة في الشرق الأوسط، أو في العالم الشرقي بتأريخ هيجل، ومع ذلك، فإن تحليل هيجل للحظة الثانية من الحياة الأخلاقية المجتمع المدني هو الأكثر حسمًا في نظريته عن الدولة الحديثة. كانت نشأة للمجتمع المدني انعكاسًا للتغيرات الفعلية التي حدثت في تشكيل الدولة الحديثة، وفصل الدولة عن المجتمع والنظام الاقتصادي، وتقسيم العمل المتزايد الذي اتسمت به هذه السيرورة.

ألغىٰ هذا التقسيم القيود الفيودالية علىٰ النشاط الاقتصادي، ومن ثم حرر الأفراد للسعي لأجل تحقيق مصالحهم الاقتصادية؛ وباختصار أنشأ سوقًا رأسمالية حرة تحكم فيها الأنانية الإنسانية بحرية.

قد يستنتج الكثيرون من ذلك أن المجتمع المدني هو نقيض الحياة الأخلاقية، وليس أحد لحظات تطوره كما يؤكد **هيجل**، فلا يقتصر الأمر علىٰ

---

(1) Ibid, §108.

تسبق الفضيلةُ الحياةَ الأخلاقية عند هيجل لكنها تعبيرٌ عن واجب وليست حياة أخلاقية مرغوبة بشكل إرادي. ذلك لأن الفضيلة هي تجلي الإرادة الفردية غير المتحدة بعد مع مفهوم الإرادة (مبدأها الكلي).

(٢) أي حب العائلة النووية الذي يولده الزواج لا حب العائلة الممتدة العشائري، والذي يمثل نتاجًا مجردًا للفهم. انظر المصدر السابق، § ١٨٠.

(٣) تتطلب رعاية الأطفال وتعليمهم حيازةَ الممتلكات أيضًا، وهي وظيفة أساسية للعائلة عند هيجل. لتحليل حول هذا وجوانب أخرىٰ للعائلة، انظر: المصدر السابق، §§ ١٥٨-١٨١.

مجرد قيام المجتمع المدني علىٰ المصلحة الذاتية الفردية بدلًا من الكلية الأخلاقية فحسب، بل إنه يأتي كذلك علىٰ حساب الأسرة -اللحظة الأولىٰ للحياة الأخلاقية- التي تتأثر بشدة بالسوق التنافسي، ومع ذلك، يعتبر هيجل أن نشأة المجتمع المدني تعد تقدمًا أخلاقيًا كبيرًا لأنه يوسع نطاق الذاتية، فالأسرة تقوم علىٰ القيم التقليدية والحكم الأبوي، مما يعرقل الممارسة الكاملة للإرادة الذاتية؛ وفي المقابل يحررها المجتمع المدني، وبذلك يصبح الاختيار الفردي -الاقتصادي علىٰ الأخص- أمرًا ممكنًا.

بالطبع لن تكون أي إرادة ذاتية حرة تسعىٰ فقط وراء المصالح الأنانية تقدمًا أخلاقيًا في ذاتها علىٰ العلاقات الأسرية، فما يجعل عند هيجل المجتمعَ المدني مؤسسةً تقدمية أخلاقيًا هو أنه يجبر الأفراد علىٰ مراعاة احتياجات الآخرين كما يراعون احتياجاتهم، وبعبارة **هيجل**: «**في سياق التحقيق الفعلي للغايات الأنانية . . . ينشأ نظام كامل من الاعتماد المتبادل تتشابك فيه سبل عيش كل رجل وسعادته ومكانته القانونية مع سبل سبل عيش الجميع وسعادتهم ومكانتهم القانونية**»[١]. فالسوق الرأسمالي -في شكله المثالي النظري علىٰ الأقل- يحوّل المصلحة الذاتية الفردية إلىٰ مصلحة عامة أكبر تتحول فيها الدوافع الأنانية والفردية المحضة إلىٰ نظام من الاعتماد المتبادل -«**نظام للاحتياجات المشتركة**» بمصطلح **هيجل**- يقوم علىٰ الاعتراف بالأساس القانوني للحقوق الكلية، فالمطالبة بالحق في الملكية مثلًا لا يصح إلا بقدر ما يعترف المرء بمطالبات الآخرين، ويقبل الواجب القانوني باحترامها.

يماثل هذا التحليل نظرية **آدم سميث** الاقتصادية بشكل واضح، وقطعًا يتبع **هيجل سميث** والاقتصاديين الكلاسيكيين الأوائل في مفهومه عن المجتمع المدني[٢]، لكن ما يميز هيجل عن الدفاع الليبرالي الكلاسيكي عن الرأسمالية الناشئة هو الآثار السياسية التي يستمدها من هذا النظام الاقتصادي الجديد.

---

(1) Ibid., § 183.

(2) Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 142.

لقد فرض التقليد الليبرالي منذ **هوبز**، وبالتأكيد منذ النفعيين الأوائل مفهومًا سلبيًا محضًا عن الدولة باسم فردانية «**دعه يعمل**»، وفي هذه الرؤية لا توجد الدولة إلا لحماية حقوق الملكية، وبالتالي تظل بمعزل عن نطاق المجتمع المدني الخاص تمامًا، وبالتالي لا تمثل النظرية الليبرالية عن الدولة إلا انعكاسًا -ومبررًا- للمجتمع المدني الذي يخلص **هيجل** إلىٰ أنه مجرد «**الدولة الخارجية القائمة علىٰ الحاجة الدولة علىٰ النحو الذي يتصورها الفهم**»[1].

هنا يكمن جوهر نقد **هيجل** للنظرية الليبرالية للدولة، فلقد كانت نظرية تتصورُ الدولةَ -فقط- في مظهرها الخارجي **(الإمبريقي)** باعتبارها حاميًا قانونيًا للحقوق، ومجرد فرع من المجتمع المدني، لكن -وفقًا لهيجل- الحقوق وبالتبعية الواجبات مجردة محضة في هذا الرأي أي أنها معترف بها باعتبارها ضرورات كامنة في فردانية السوق، وليست غايات في حد ذاتها باعتبارها الشرط الضروري لحرية عقلانية كاملة، ولهذا السبب يجادل **هيجل** بأن دولة المجتمع المدني الخارجية أي دولة الكلي المتعين التي لم تكتمل بعد هي دولة فهم وليس دولة عقل، وبذلك تكون النظرية الليبرالية عن الدولة بعيدةً جدًا عن العلم الفلسفي للدولة الذي يكشف فيه العقلُ الدولةَ باعتبارها «**التحقق الفعلي للفكرة الأخلاقية**».

يرفض هيجل نظرية العقد الليبرالية الأولىٰ -الأيديولوجيا الرئيسية لإضفاء الشرعية علىٰ الدولة القطرية الناشئة- لأن الليبرالية تخلط بين المجتمع المدني والدولة، فهيجل يصر علىٰ أن العقد يُنشئ علاقة بين أصحاب الممتلكات في المجال الخاص، وليس بين الفرد والدولة، وتوظيف العقد ليكون أساسًا لإضفاء الشرعية علىٰ الدولة هو خلط بين الدولة والمجتمع المدني، إذ إن ذلك يعد -بكلمات هيجل- نقلًا «**لسمات الملكية الخاصة إلىٰ مجال ذي طبيعة أسمىٰ ومختلفة تمامًا**»[2]، ولهذا السبب نفسه يرفض **هيجل نظرية روسو** عن الدولة علىٰ الرغم من أنه يتفق معها بطرق جوهرية متعددة، فعلىٰ الرغم من أن مفهوم الإرادة

(1) Hegel, *Philosophy of Right*, § 183.

(2) Ibid., § 75.

العامة مثلًا يقترب بصور شتىٰ من تصور **هيجل** عن الدولة، إلا أنه مفهوم مستمد خطأً من نظرية العقد[١].

إلا أنّ نقد نظرية الدولة الليبرالية هذا لا يؤدي **بهيجل** إلىٰ فصل الدولة عن المجتمع المدني، بل علىٰ العكس فإن المجتمع المدني هو اللحظة الثانية، والحاسمة في تطور الحياة الأخلاقية التي بدونها لا يمكن للدولة -باعتبارها اللحظة النهائية في هذه السيرورة- أن توجد لقد كانت مشكلة الرؤية الليبرالية في رأي **هيجل** أنها فصلت تمامًا المجتمع المدني عن الدولة، وفي الوقت نفسه لم تفهم الدولة إلا من منظور المجتمع المدني، وينتقد في الوقت نفسه تلك النظريات المثالية التي تحاول الحفاظ علىٰ نقاء الدولة الأخلاقي عبر فصلها عن المجتمع المدني، والأسرة علىٰ السواء لكنها لا تفهم الدولة إلا من منظور الأسرة الممتدة، فكان نقد هيجل لأفلاطون -والذي يقدّره بشدة بعيدًا عن هذا الأمر- بالتحديد قائمًا علىٰ أن دولته المثالية تستند علىٰ فصلها عن الأسرة والملكية الخاصة، والتي كان يجب ألا يمتلك الحكام الفلاسفة أيًا منهما، لكنها في الوقت نفسه ما هي إلا أسرة تعاظم حجمها، وبذلك ألغىٰ أفلاطون تمامًا الإرادة الذاتية التي تشكل بالنسبة **لهيجل** الأساس الذي تقوم عليه الحياة الأخلاقية[٢]، ومن ثم ما يدعو إليه **هيجل** هو تكامل المجتمع المدني مع الدولة بشكل ما دون فصلهما ولا دمجهما، ويمكن أن يتحقق ذلك عبر استيعاب النظام الطبقي داخل الهيكل الدستوري للدولة، وهي فكرة تذكرنا بالنظام الكلاسيكي، ولكنها تطبق الآن علىٰ الدولة الحديثة.

إذن، السؤال عند **هيجل** ليس عن كيفية استبعاد الطبقة الاقتصادية المهيمنة من المجتمع المدني -البورجوازية- أو كيفية إعطائها حكمًا مطلقَ الحرية، بل كيفية دمجها داخل الدولة بحيث تتحقق الفكرة الأخلاقية.

---

(١) ينسب هيجل الفضل إلىٰ روسو في فهم الدولة باعتبارها تقوم علىٰ الإرادة، لكنه يحادل بأن روسو خلط بين الإرادة العامة (أي إرادة جماعة من الأفراد مهتمة بالشأن العام) مع الإرادة الكلية الكامنة في الدولة، لكن يرىٰ هيجل أنه رغم هذا الخلط يمثل هذا تقدمًا علىٰ النظريات التي ترىٰ في السلطة الإلهية أو الغريزية أساسًا للدولة، أي علىٰ معظم التصورات الحديثة والقروسطية عن الدولة، انظر: المرجع السابق، § ٢٥٨.

(2) Hegel, *Philosophy of Right*, §§ 46, 185, 206.

يجادل **هيجل** بأن الإجابة لا تكمن مباشرة داخل الدولة، بل في المجتمع المدني نفسه، والمنظم بالفعل علىٰ أسس سياسية وشبه قانونية في مجموعات مصالح، أو كيانات اعتبارية قائمة علىٰ أساس طبقي، ووفقًا لهيجل «**الكيان الاعتباري هو الأصل الأخلاقي الثاني للدولة -كما كانت الأسرة هي الأصل الأول- وهو مغروس في المجتمع المدني**»[1].

مجموعات المصالح هذه هي سمة مميزة لجميع المجتمعات الدولتية المتقدمة بتقسيمها المتطور للعمل إلا أنها ليست كيانات اعتبارية بالشكل الدقيق لأنها ليست هيئات قانونية من صنع الدولة علىٰ الرغم من أنها قد تكون خاضعةً للإشراف القانوني أو لا تكون، فالكيانات الاعتبارية التي يتحدث عنها **هيجل** - وإن كانت تنشأ بصورة طبيعية لتجميع، وتمثيل المصالح الاقتصادية المتنوعة التي تنشأ في المجتمع المدني- تقع «**تحت إشراف السلطة العامة**» بشكل كامل[2]، وعلاوة علىٰ ذلك هي مندمجة بالفعل في إدارة الدولة باعتبارها هيئات تمثيلية، وبذلك يجب أن تكون كيانات قانونية حقيقية، وبالتالي علىٰ الرغم من أن الكيانات الاعتبارية مكرسة أساسًا لحماية الملكية الخاصة، ومصالح البورجوازية الاقتصادية إلا أن لها أيضًا مجموعة متنوعة من الوظائف العامة لا تقتصر علىٰ التمثيل السياسي فحسب، بل تمتد إلىٰ بعض الوظائف القضائية والشرطية[3]، ومع ذلك فإن الوظيفة الرئيسية التي تؤديها هذه الكيانات عند **هيجل** هي التوسط -بأوسع معنىٰ للكلمة- بين الأسرة والدولة باعتبارها بنية وسيطة تسهل توحيد النظام الاجتماعي والسياسي، وبغض النظر عن تمثيلها مصالح خاصة في العملية السياسية، فإنها تعمل علىٰ إضفاء الطابع الحضاري علىٰ الطبيعة التنافسية العدائية والفردانية التي يتسم بها المجتمع المدني، وهي تفعل ذلك عبر تجميع المصالح في سياق اجتماعي أكبر (**وهو دور تضطلع به الأحزاب السياسية في الديمقراطيات**

(1) Ibid., § 255.

(2) Ibid., § 252.

(3) Ibid., § 188.

الليبرالية الحديثة[1]، وتوفير ملاذ آمن للفرد، ونوعٍ ما من أسرةٍ ثانية تحد من تنافسية السوق القاسية[2]، وباختصار تخلق هذه الكيانات ثقلًا عضويًا، واجتماعيًا موازيًا للتذرية، والانعزالية الكامنتين في المجتمع المدني، ولكن إذا كانت هذه الكيانات تتوسط بين المجتمع المدني والدولة، فإنها تصبح أيضًا بمثابة حصون ضد الفرض التعسفي لسلطة الدولة، والتي لا يمكن بدونها **[أي الحصون]** أن توجد الإرادة الذاتية، وكذا الحرية[3]، وهنا يتبع هيجل أسلوبًا في الاستدلال نجده لدىٰ مفكرين **كألكسيس دي توكفيل** الذي اهتم بأن الافتقار إلىٰ جماعات وسيطة بين دولة مركزية، وبين مجتمع مفتت ينذر باحتمالات استبدادية[4]، فقد أدرك توكفيل أن المفارقة الرئيسية في الدولة الحديثة -أي مَركزة كل السلطة السياسية مع فردانية متطرفة- تشكّل تهديدًا خطيرًا للفرادنية التي كانت تتعين حمايتها، وأكد **توكفيل** أن نظرية السيادة الشعبية نفسها هي التي قد تضفي الشرعية علىٰ الدولة المستبدة، وتقمع الأقليات باسم الأغلبية[5]، ولهذا السبب وفي اتفاق مبدأي مع تحليل **هيجل** أكد **توكفيل** أن ما نسميه الآن بالتعددية يعد

---

(1) Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 163.

(2) Hegel, *Philosophy of Right*, § 252.

(3) Ibid., § 295. وظيفة مقاومة سلطة الدولة هذه طُوِّرت في كتاب فلسفة الحق بشكل أقل وضوحًا أكثر وظائف الكيانات الأخرىٰ. لكنها حاسمة علىٰ أي حال في نظرية هيجل عن الدولة. لنقاش ممتاز حول ذلك ونظرية الكيانات الهيجلية انظر:

Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 161-167.

(4) Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 48-49, 164-165.

(٥) انظر:

Alexis de Tocqueville, "What Sort of Despotism Democratic Nations Have to Fear," Part IV, Chap. 6, in Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. J.P. Mayer, trans. George Lawrence (New York: Harper and Row, 1966).

مشكلة طغيان الأغلبية لدىٰ توكفيل كما طورها في هذا الفصل، وفي كل كتابه «الديمقراطية في أمريكا» هي مشكلة اجتماعية بقدر ما هي مشكلة سياسية. فمجرد قوة الرأي العام تحمل في داخلها إمكانيات استبدادية. انظر أيضًا لإمكانية للاستبداد الديمقراطي الأكبر في حالة فرنسا ما بعد الثورة في:

The Old Regime and the French Revolution, trans. Stuart Gilbert (Garden City: Doubleday and Company, 1955), Part II, Chap. 5.

أمرًا حاسمًا بشكل مطلق في الدولة الديمقراطية الليبرالية[١].

ينقلنا ذلك أخيرًا إلىٰ **نظرية هيجل** الدستورية عن الدولة باعتبارها «**التحقق الفعلي للفكرة الأخلاقية**»، واللحظة الأخيرة في الحياة الأخلاقية ظاهريًا يتبع تحليل **هيجل** الدستوري التمييز الثلاثي التقليدي بين فروع الحكومة: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية (**التي تستوعب في داخلها السلطة القضائية**)، والملك باعتباره رأس الدولة، وعلىٰ الرغم من أن الملك يمثل -رمزيًا- المصدر النهائي للسلطة، إلا أنه من الناحية السياسية الحقيقية يدعو هيجل إلىٰ مَلكية دستورية مقيّدة.

لكن ما يجعل معالجة **هيجل** لفروع الحكومة هذه فريدة من نوعها هو طريقة التحليل المثالية العضوية التي يطبقها عليها، فبعبارات **هيجل** تملك السلطة التشريعية «**سلطة إنشاء الكلي**» ... **والسلطة التنفيذية تملك** ... «**سلطة استيعاب الحالات الفردية والمجالات الجزئية في الكلي ... والملك ... هو سلطة الذاتية، باعتبارها الإرادة مقترنةً بسلطة القرار المطلق**»[٢].

---

(١) إلا أن هناك فرقًا أساسيًا بين هيجل ودي توكفيل بقدر ما هناك فرق بين هيجل والتعديين المعاصرين، فجماعات هيجل الوسيطة هي كيانات اعتبارية قانونية مُدمجة في البنية الدستورية للدولة، وفي ذلك يستند هيجل إلىٰ تقليد من الفكر السياسي كان شائعًا في ألمانيا في عصره، وكانت ترجع أصوله إلىٰ الرؤىٰ الاعتبارية القروسطية المتأخرة، وكانت تهدف بالتحديد إلىٰ رفض الفردانية الليبرالية، وكانت مختلطةً غالبًا بالرومانسية والقومية. انظر:

Ralph H. Bowen, *German Theories of the Corporative State With Special Reference to the Period 1870-1919* (New York: Russell and Russell, 1971), 211-212.

ذهب بعض المفكرين مثل أوتو فون جيريكه -غير المنتشر اليوم لكنه مهم في تاريخ نظرية الدولة- إلىٰ أبعد من ذلك بتأكيد الشخصية الحقيقية للكيان الاعتباري (عكس مفهوم القانون الروماني لها باعتبارها شخصية خيالية محضة) والتي ينبغي أن توجد لا في القانون الوضعي للدولة فحسب، بل في قانون الطبيعة نفسه. إن اهتمام جيريكه المبرر إلىٰ حد ما هو أن المجموعات كانت تفقد استقلاليتها باعتبارها روابط شرعية بمعزل عن الدولة. انظر:

Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, trans. Frederic William Maitland (Boston: Beacon Press, 1958).

(2) Hegel, *Philosophy of Right*, § 273.

من الواضح أنّ هذا شيء أكثر من مجرد الموازنة البسيطة بأن «**المشرع يضع القانون، والسلطة التنفيذية تُنْفِذُه، ورئيس الدولة يمثلها رمزيًا**»، فالقانون لدىٰ **هيجل** يعد كلًا أخلاقيًا وليس مجرد تصويت أغلبية من النواب لا يمثلون إلا المصالح المهيمنة في المجتمع المدني، وعلىٰ الرغم من أن السلطة التنفيذية يجب أن تطبق القانون علىٰ الحالات الجزئية -كما في أي دولة ديمقراطية ليبرالية حديثة- إلا أنها لدىٰ **هيجل** مقيدةٌ بالكلي كالملك، وليس بمجرد قانون وضعي منبتٍ عن أي مضمون أخلاقي.

مع ذلك تمثل تناول **هيجل** للملك أكثر العناصر كشفًا للميتافيزيقا الكامنة، إذ فيه تُعطىٰ الذاتية والإرادة -المصطلحات الرئيسية في **نظرية هيجل** عن الدولة- أكثر صورهما تعيّنًا، فبالنسبة **لهيجل** يحمل الملك في داخله التقريرَ النهائي لأفعال السلطة التشريعية والتنفيذية، أو بكلمات **هيجل** «**سلطة . . . لحظات الكل الثلاثة**»[1] **(أي نفسه وفرعي الحكومة الآخرَين)**، فأفعال السلطة التشريعية والتنفيذية تكتسب شرعيتها بموجب الإذن الرسمي الصادر من الملك، وبذلك يصبح الملك هو التجلي الواضح للإرادة الذاتية ليس بشكل منقوص كما في المجتمع المدني، بل في صورة الدولة باعتبارها التحقق الفعلي «**للفكرة الأخلاقية**» هو الدولة قد تجلّت، أو بتعبيرٍ آخر هو سلطة الدولة السيادية وقد انكشفت ذاتيًا **(ومن ثم تجسدت بالنسبة لهيجل)**[٢].

يشدد **هيجل** علىٰ نفس وحدة البنية الدستورية العضوية هذه في تناوله لمبدأ «**الفصل بين السلطات**» الليبرالي، وهو المبدأ الذي طوّره **مونتسكيو** بالأخص، ويتسم بأهمية خاصة للنظرية الدستورية الأمريكية، ففي الرؤية الليبرالية يشكّل الفصل بين السلطات حصنًا ضد الطغيان عبر -بكلمات جيمس ماديسون-

---

(1) Ibid, § 275.

(٢) تشكّل الأفعال التشريعية والتنفيذية معًا (والتي يعرّفها هيجل باعتبارها «كلية الدستور والقوانين» و«مداولة تعزو الجزئي إلىٰ الكلي) السيادة بالنسبة لهيجل. رغم ذلك، تُستوعب هذه الأفعال تحت القرار الملكي (التأكيد القانوني-الرسمي) باعتباره تجسُّد الدولة المرئي. انظر:

ibid., § 275.

«**تحريض الطموح ضد الطموح**» أي وضع المصالح السياسية لأحد أفرع الحكومة ضد مصالح فرعٍ آخر بحيث لا يستطيع أي مركز في الدولة الحفاظ علىٰ سلطةٍ دائمة[١]. علىٰ الرغم من أن **هيجل** يوافق علىٰ أن الفصل بين السلطات هو ضامن للحرية العامة، إلا أنه يختلف تمامًا مع فهمه الليبرالي، ففي الرؤية الليبرالية يحمل كل فرع من أفرع الحكومة توجهًا سلبيًا، ومعاديًا للأخر كما لو أن كلًا منهم منفردٌ، وقائمٌ بنفسه في حين يتم تجاهل وحدتهم الداخلية أي علاقتهم بالغاية الكلية للدولة.

يشير هيجل مرة أخرىٰ إلىٰ أن هذه النظرة هي أحد سمات الفهم التجريدي أي امتلاك نظرة أحادية لشيء يمثل **وحدة ديالكتيكية** متعددة الجوانب من الإيجابي والسلبي[٢]، لكن الحاسم بشكل مطلق في تصور **هيجل العضوي** عن الدولة هو أن أفرع الحكومة يتم تصنيفها علىٰ أساس طبقي، وبالنسبة **لهيجل** يشمل ذلك طبقة ذوي الأعمال، أو البورجوازية التي انتظمت بالفعل في شكل كيانات المجتمع المدني الاعتبارية، فضلًا عن الطبقة الزراعية من الفلاحين، والأرستقراطيين ملاك الأراضي وطبقة الإداريين الكلية المستمدة إلىٰ حد كبير من **البورجوازية** علىٰ الرغم من أن هذا النظام الثلاثي البسيط لا يكاد يشمل التقسيم المعقد للعمل في المجتمع الصناعي الحديث، إلا أنه يعبر عن الفروق الأساسية الناشئة في وقت **هيجل**، ويكفي لتوضيح الأساس الطبقي لدولته المثالية، وتجدر الإشارة أيضًا إلىٰ أنّ هذه التمييزات الطبقية تتطابق تقريبًا مع لحظات الحياة

---

(1) James Madison, "Number 51," in Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay, *The Federalist Papers* (New York: New American Library, 1961).

(٢) وبالطبع يعبر هيجل عن هذا بلغة أكثر تعقيدًا بقوله: «إن التعين الذاتي الداخلي للفكرة الشاملة هو وحده، وليس أي اعتبار آخر -سواء اعتبار المنفعة أو المصلحة- هذا التعين هو المنبع المطلق للفصل بين السلطات، وبفضله هو وحده يصبح تنظيم الدولة تنظيمًا عقليًا من الناحية الداخلية، وصورة للعقل الأزلي»

Hegel, *Philosophy of Right*, § ،272

[نقلنا ترجمة هذا الجزء من ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، «أصول فلسفة الحق»، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، مج١، ٥٣٢ -المراجع].

الأخلاقية الثلاث -الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة- وبالتبعية مع زيادة الوعي بالأساس الأخلاقي للدولة[١].

ولمّا كانت سلطات السلطة التنفيذية ووظائفها هي التي تميّز أي دولة حديثة كان من المهم الإشارة إلىٰ إصرار **هيجل** علىٰ أنه يجب أن تتألف هذه السلطة من نخبة مدربة، ومتعلمة علىٰ مستوىٰ عالٍ تُختار علىٰ أساس القدرة وليس النسب، وبذلك يدعو **هيجل** إلىٰ جهاز خدمة مدنية حديث كان موجودًا بالكاد في جميع أنحاء أوروبا الغربية حتىٰ وقت **نابليون**، وكان منعدمًا في ألمانيا ما بعد **نابليون** ربما باستثناء صورةٍ بدائية في بروسيا، وفي الواقع كان **هيجل** سابقًا لعصره إلىٰ حد كبير في هذا الصدد لدرجة أنه بالرغم من ميتافيزيقاه المثالية، فإن مثاله عن الخدمة المدنية كان مناظرًا لتحليل **ماكس فيبر** لبيروقراطية الدولة الحديثة باعتبارها نوعًا مثاليًا من السلطة القانونية-العقلانية[٢]، وفي الوقت نفسه تضفي مثاليته علىٰ الخدمة المدنية دورًا يتجاوز بكثير ما يطرحه **فيبر**، وهو أن تجسّد في وظائفها التنفيذية الفكرةَ الأخلاقية المضمّنة في الدولة وتعبر عنها، وبما أن هذه المثالية تشكل الكلي بالنسبة **لهيجل**، فإنه يعتبر طبقة الحكام «الطبقة الكلية». فهي الطبقة الوحيدة الموجودة من أجل الدولة، ومن أجل الدولة فقط[٣] إنها المكافئ لحكام أفلاطون الفلاسفة في الدولة الحديثة، ومع ذلك السلطة التشريعية هي أكثر ما يكشف المنطق الداخلي لوحدة **هيجل** العضوية بين الطبقة والدولة، فعلىٰ الرغم من أن شكلها الدستوري ووظيفتها يتسمان بالوضوح إلىٰ حد كبير -فهي جهاز تشريعي مكوّن من مجلسين- إلا أن تنظيمها الطبقي الخاص يذكرنا إلىٰ حد ما بالنظام البرلماني البريطاني؛ فيتألف المجلس الأدنىٰ من ممثلين عن طبقة ذوي الأعمال، والمجلس الأعلىٰ من نبلاء الطبقة الزراعية من ملاك الأراضي، الأول

---

(١) يصدق هذا التوافق الطبقي مع لحظات الحياة الأخلاقية بمعنىٰ عام فقط بما أن بنية الدولة لدىٰ هيجل تدمج كل الطبقات في غايتها النهائية. انظر نقاش هيجل للطبقات في:

ibid., §§ 303, 304.

(٢) انظر:

Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 160.

(3) Hegel, *Philosophy of Right*, §§ 289, 303.

هيئة منتخبة، والثاني مؤسسة وراثية، ويستند اختلاف التمثيل هذا على اختلاف الوعي الطبقي، فطبقة ذوي الأعمال متجذرة في المجتمع المدني حيث تكمن فكرة الحرية في السوق الرأسمالي ونظام حقوق الملكية، وبالتالي يكون شكل التمثيل المقابل هو الانتخاب الحر. أما الطبقة الزراعية، فتعكس قيم الأسرة وملكية الأراضي المتوارثة التقليدية وغير المُدركة إلى حد كبير؛ ومن ثم يكون شكل التمثيل المطلوب هو وراثي تقليدي[1].

إلا أنّ هاتين الطبقتين كانتا قد انتظمتا بالفعل في أواخر العصور الوسطى في شكل طبقات سياسية واجتماعية أي باعتبارها جمعيات طبقية معترفٌ بها قانونًا، وبالتالي فإن الهيئة التشريعية هي جمعية هذه الطبقات السياسية والاجتماعية، وغرضها الوحيد هو خلق «**الشؤون العامة**»[2]، وبما أن الطبقات السياسية والاجتماعية هي بحكم التعريف أساسها طبقي، فإن صياغة السياسة العامة واعتمادها في القانون سيعكسان بالضرورة المصالح الطبقية المختلفة.

يصدق ذلك بالطبع على أي دولة إلا أن **هيجل** استطاع -بجعله صريحًا ودمجه في بنية الدولة- أن يُظهر كيفية خلق آليات دستورية تتوسط بين الطبقات لتحويل المصلحة الطبقية إلى مصلحة عامة، وبذلك يتبع **هيجل** أسلوبًا استدلاليًا يذكّرنا **بأرسطو**، ونظرية النظام المختلط الكلاسيكية لكن يطبقه الآن على الدولة الحديثة.

ونظرًا لهذا النوع من التكامل الاجتماعي والسياسي، فإن نظرية التمثيل الليبرالية خاطئة تمامًا في نظر **هيجل**، وخلافًا للمفهوم الليبرالي «**رجلٌ واحد صوتٌ واحد**» يطرح **هيجل** بأن انتخاب المجلس الأدنى في الهيئة التشريعية يجب أن يكون على أساس جماعي أو وظيفي، لأن «**دوائر الترابط في المجتمع المدني هي مجتمعات بالأساس، وتصوير هذه المجتمعات مرة أخرى، وهي تتفكك إلى تكتلٍ مجرد من الأفراد بمجرد الدخول في مجال السياسة ... هو بحكم الفعل فصلٌ للحياة المدنية عن السياسية، ويشبه تعليقًا لهذه الأخيرة وحيدةً في**

(1) Ibid., § 307.

(2) Ibid., § 301.

الهواء . .»[1]، فالانتخاب المباشر القائم علىٰ الفردانية الليبرالية هو بحكم التعريف ترك للدولة بلا أي جذور اجتماعية **(طبقية)**؛ ويعني ذلك رفع رؤية خاطئة عن المجتمع المدني -باعتباره مجرد مجموعة من الأفراد- ليكون الغاية النهائية للجهد البشري، ويعني في الواقع جعل الدولة غير مشخصنة إلىٰ درجة جعلها عديمة المعنىٰ، وهنا الكيان الاعتباري هو الذي يلعب الدور السياسي النهائي والحاسم، فعند **هيجل** كيانات المجتمع المدني الاعتبارية هي الهيئات الانتخابية التي تختار ممثلي المجلس الأدنىٰ في الجمعية التشريعية، فدولة هيجل العضوية إذن هي دولة كيانات اعتبارية **(كوربوراتية)**.

لكن لا ينبغي التفكير في أنّ **هيجل** يحمل هذه الوحدة العضوية إلىٰ استنتاجات غير ليبرالية، فالأكيد أنه يرفض النظرية الليبرالية الكلاسيكية عن الدولة، ومفهومها المقابل عن الحقوق لكن ما يرفضه هو نوع الاستدلال -أو بالأحرىٰ الفهم- وليس الفكرة التي تقضي بضرورة امتلاك الناس لحريات فردية واسعة، فمبدأ الذاتية الذي يميز الأساس الأخلاقي **لدولة هيجل المثالية** يتطلب الكثير من هذه الحقوق، ولذلك **يقر هيجل** بضرورة حرية الرأي الفردي، والعام وضرورة الصحافة الحرة، والفصل بين الكنيسة والدولة وقدسية الفضيلة الخاصة **(إذ يجادل هيجل بأن السلطة التشريعية لا ينبغي لها أن تصدر تشريعات في هذه المساحة)** و-كما أسلفنا- ضرورة المجتمع التعددي، والاقتصاد الرأسمالي[2]، وبالتالي يمثل تأويل هيجل بشكل خاطئ باعتباره منظّرًا دولتيًا مؤيدًا للتسلطية، بل وللشمولية فهمًا خاطئًا بشكل مؤسف لفكره السياسي، والآن مع وضوح **رؤية هيجل** بالكامل يبدو جليًا أن أساليب التكامل -أو الوساطة **بمصطلحات هيجل**- ضرورية لوجود الدولة، ففي قمة الدولة يقف الملك باعتباره تجسيدًا ذاتيًا للفكرة

---

(1) Ibid., § 303.

(٢) لكن علىٰ الرغم من دفاع هيجل عن القيم الليبرالية في سياق مفهومه العضوي عن الدولة، إلا أن هناك قيودًا معينة قد يضعها علىٰ حرية الرأي، والصحافة، وغيرها مما يعارض الموقف الليبرالي. يحدث ذلك بشكل خاص في حالات التشنيع علىٰ الحكومة وذمها، أو -والأكثر أهمية- علىٰ شخص الملك. لرؤىٰ هيجل في هذا الصدد ودعمه لنقد الرأي العام بعد ذلك، انظر: المرجع السابق الفقرات ٣١٤-٣١٩.

الأخلاقية، وتحته تشتبك الحكومة والجمعيات الطبقية، وأفرع الحكومة -وإن كانت مستقلة- لا تشكل مجرد فصل بين السلطات فحسب، بل تنطوي كذلك علىٰ أساليبٍ للتكامل أيضًا، وتتوسط الطبقات بين الدولة والمجتمع المدني، وعلاوة علىٰ ذلك المجتمع المدني نفسه بنيةٌ وساطية من الروابط والكيانات الاعتبارية التي تتكامل مع بنية الدولة الحكومية في شكل مُجمِّعات للمصالح وهيئات تمثيلية.

وأخيرًا تتجلىٰ الأسرة -اللحظة الأولىٰ من الحياة الأخلاقية- في الدولة في المجلس الأعلىٰ للسلطة التشريعية إذ يتم حفظ القيم التقليدية التي كانت لتزول لولا ذلك نتيجة السوق التنافسي في المجتمع المدني، والأهم من ذلك أن الأسرة تتجلىٰ في الملك، والذي يصر **هيجل** علىٰ أنه يجب أن يكون منصبًا وراثيًا، وفي ذلك **يقول هيجل أنّ «المَلكية قد أعيدت إلىٰ المبدأ الأبوي الذي نشأت منه تاريخيًا، إلا أنّ شخصيتها الحتمية أصبحت الآن أعلىٰ، لأن الملك هو القمة المطلقة لدولة متطورة عضويًا»**[(١)].

يمكن القول إنّ كل **فلسفة هيجل** عن الدولة الحديثة تقريبًا يمكن فهمها في تحليله لمنصب الملك هذا. ولاحظ **أنّ هيجل** يأخذ مؤسسة نشأت قبل الدولة الحديثة، ويضع فيها في تطورها إلىٰ شكلٍ دولتي أكثر تقدمًا جوهر هذه الأخيرة، وبذلك يكون **منهج هيجل -كمنهج أرسطو-** غائيًا بالكامل، لأنه في حين أن الدولة هي في الواقع الناتج النهائي لأحداث سياسية سابقة، وغاية نهائية للتطور الأخلاقي البشري، فهي تسبق سوابقها التاريخية، وبكلمات **هيجل** إنها **«ليست النتيجة بقدر ما هي البداية»**[(٢)].

من الممكن الآن فهم **نظرية هيجل** عن السيادة لأنها تكشف عن نفسها في هذه **«البداية»**، ومن الواضح أن **«الكشف»** هو المصطلح المناسب هنا، لأن **هيجل** يكتشف معنىٰ السيادة في تطورها الفعلي داخل **هيكل** الدولة نفسه، لا في استنتاجها من حالة طبيعة افتراضية، أو من أسس نفعية، وعلىٰ الرغم من أن

---

(1) Ibid., § 286.

(2) Ibid., § 256.

مفهوم هيجل عن السيادة الداخلية هو المهم بالنسبة إلينا، إلا أن فهمه لبعدها الدولي أيضًا فريد من نوعه، وفي حين أنه يفهم -شأنه في ذلك شأن سائر منظري العلاقات الدولية **من جروشيوس إلىٰ كانط**- أنّ الدول تواجه بعضها بعضًا باعتبارهم أعداءً محتملين، فإنه يقر أيضًا بأن الدولة السيادية الحديثة لا يمكن أن توجد بغير دول سيادية أخرىٰ.

ذلك لأن -كما يشير **هيجل**- «**الدولة بغير علاقات، فعلية مع دولٍ أخرىٰ كفردٍ بغير ألفةٍ مع أشخاص آخرين**»[١].

يتمثل **الهيجلي** في هذه النظرة في تركيزها علىٰ الوحدة العضوية بين عناصر النظام، ففي الجزء الأكثر شهرة من كتابه «**فينومينولوجيا العقل**» يُنظر إلىٰ تطور الوعي البشري -أي الذات- باعتبارها ديالكتيكًا بين أشخاص -السيد والعبد- يكافحون من أجل التسيد علىٰ بعضهم البعض[٢]، وبالتالي الذات **عند هيجل** بناءٌ اجتماعي لا توجد إلا عبر علاقتها بالآخرين، وبالطريقة نفسها يري **هيجل** أنّ العلاقات بين الدول تمر بنفس السيرورة، والمعنىٰ الحقيقي للسيادة الخارجية عنده هو قدرتها علىٰ وضع الدولة، وإضفاء الشرعية عليها في نظام من الاعتراف المتبادل، ولا يمكن أن توجد الدولة -باعتبارها دولة- بدونه، إلا أنّ هذا التحليل للسيادة الخارجية هو الذي يقود **هيجل** إلىٰ أكثر آرائه إثارة للجدل، فنظرًا لأن نظام العلاقات الدولية لا يمكن أن يقوم إلا من عبر الاستقلال السيادي لكل دولة، فإن ذلك يستتبع بالنسبة **لهيجل** أن العلاقات المشتركة بين الدول هي بطبيعتها علاقات صراعية، وفي الواقع، يجادل **هيجل -كهوبز** الذي قد يرفض **هيجل** من كل الجوانب- بأن جميع الدول في «**حالة الطبيعة**»، وأنه بالتبعية يجب أن تكون المصلحة القومية هي القانون الأسمىٰ، وأن المعاهدات -نتيجةً لذلك- لا تمثل إلا مجرد «**إلزام استحساني» لا يكمن إنفاذه أبدًا**[٣]، وبالتالي الحرب

---

(1) Ibid., § 331.

(2) G.W.F. Hegel, "Lordship and Bondage," *The Phenomenology of Mind*, trans. J.D. Baillie (New York: Harper and Row, 1967), 229-240.

(3) Hegel, *Philosophy of Right*, §§ 323-340.

لا مفر منها، **بل يقرر هيجل** -بشكل أكثر إثارة للجدل- أنها حسنةٌ أخلاقيًا من حيث إنها تربط المواطن بالدولة من خلال التضحية والشجاعة(١)، وبذلك، كان **كانط (الذي نفر من استنتاجات هوبز السياسية)** مخطئًا في اعتقاده بأنه يمكن تحقيق سلام دائم من خلال عصبة للأمم(٢)، وفي الواقع، إذا صح تحليل **هيجل** للسيادة الخارجية، فإن «**دولة**» عالمية سيادية لن تكون دولة علىٰ الإطلاق، لأنه لن يكون هناك اعتراف متبادل بالاستقلال السيادي الضروري لوجود الدولة(٣).

إلا أنّ **نظرية هيجل** عن السيادة الداخلية هي التي تهمنا أكثر، ونظرًا لكون السيادة تكشف عن نفسها باعتبارها وحدةً عضوية بين المؤسسات الوسيطة، فإن ذلك يستتبع أن السيادة يجب أن تكون الوحدة العضوية للدولة نفسها، وبما أن هذه الوحدة العضوية تمثل «**التحقق الفعلي للفكرة الأخلاقية**»، فإن السيادة فئة مثالية من الناحية الميتافيزيقية، وبكلمات هيجل «**المثالية التي تشكل السيادة تتفق مع القول بإن «أجزاء» الكائن الحيواني ليست أجزاء بل أعضاء لحظاتٍ في كلٍ عضوي، يمثل عزل أو استقلال أحدها مرضًا**»(٤).

وعلىٰ الرغم من أن **هيجل** يقدّم بوضوح نظريةً عن سيادة الدولة، إلا أنّ ذلك يعني أمرًا مختلفًا الآن عما كان يعنيه بالنسبة **لهوبز** وللمفكرين الليبراليين اللاحقين، وليس فقط بالمعنىٰ الميتافيزيقي، فالدولة ليست غير مشخصنة بشكل محض، ولا مجرد تجريد اعتباري يحدد دور الحكومة؛ أنها «**كائن حي**» يعكس

---

(١) المرجع السابق. من المؤكد أن تبرير هيجل للأساس الأخلاقي للحرب كان الجانب الأكثر إثارةً للجدل في فلسفته السياسية، فعلىٰ الرغم من أنه كثيرٌ ما فُهم خطأً باعتباره «داعيةً للحرب»، إلا أنه يجب الاعتراف بأنه يصعب تقبل رؤيته للحرب علىٰ ظاهرها، وخاصةً في القرن الحالي. لنقاش متعاطف ومتوازن حول هذا الأمر، انظر:

Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Chap. 10.

(2) Hegel, *Philosophy of Right*, § 333.

(٣) انظر:

Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*,

«يمكننا القول بشكل فيه مفارقة أنه إن لم يعد هناك دولٌ بالجمع، لن يكون هناك بحكم التعريف دولةٌ بالمفرد» (٢٠٢).

(4) Hegel, *Philosophy of Right*, § 278.

النظام الأخلاقي للمجتمع بأسره، وبذلك لا تعني سيادة الدولة أن الدولة منفصلةٌ تمامًا عن المجتمع وتقف بصورة تجريدية بين الحكام والمحكومين، بل هي أحد مكوّناته العضوية، وبذلك تم تجاوز النزاع السابق بين منظري الدولة والسيادة الشعبية(١)، وبشكل أكثر تقدّمًا من **روسو** لأن الهياكل الوسيطة في نظام **حكم هيجل المثالي** -بما فيها أشكال التمثيل الوظيفية- تستوعبهما في بعضهما البعض(٢).

لكن لابد من التشديد مرةً أخرىٰ علىٰ أن مفهوم السيادة المثالي **عند هيجل** يستند علىٰ نظرية طبقية للدولة إلىٰ دمج هياكل المجتمع المدني الطبقية -الكيانات الاعتبارية، والطبقات الاجتماعية والسياسية- في النظام الدستوري، وبذلك يعود **هيجل** -وإن كان بطريقة فلسفية جديدة- إلىٰ الرؤية التقليدية للدولة، والتي سادت منذ الحقبة الكلاسيكية، وعبر العصور الوسطىٰ حتىٰ حاولت نظرية العقد الحديثة استنتاج السيادة من حالة طبيعة لا طبقية أي من حالة افتراضية من الفردانية المجردة والمساواة المطلقة.

لم يكن ذلك بالنسبة **لهيجل** مجرد سوء فهم لطبيعة السيادة، ومن ثم الدولة بل كان هراءً سوسيولوجيًا، فكل المجتمعات -باستثناء أكثرها بدائيةً- مقسمة طبقيًا، وفي رأي هيجل عدم المساواة المدنية هو انعكاس ضروري لعدم المساواة الطبيعية(٣)، ويجادل بأن المجتمع المدني يقوم فقط بتوسعة اللامساواة الطبيعية إلىٰ «**حق الخصوصية**» **الذي** «**يرفعها إلىٰ عدم مساواة في المهارات والموارد، بل وإلىٰ عدم مساواة في التحصيل الأخلاقي والفكري**»(٤)، ومع ذلك يثير قيام الدولة

---

(١) «وفي استطاعتنا أن نتحدث كذلك عن السيادة ... التي تقوم علىٰ الشعب بشرط أن نتحدث بصفة عامة عن الدولة ككل ... [مما يعني أن] السيادة تخص الدولة» المرجع السابق الفقرة ٢٧٩ [عبد الفتاح إمام، م.س.ذ، ٥٤٦ -المترجم].

(٢) بالنسبة لأفينري لا يقتصر هيجل علىٰ استيعاب سيادة الشعب، وسيادة الحاكم تحت سيادة الدولة فحسب، بل يدمج في نظريته الدستورية بين المبادئ المتقابلة للديمقراطية الكلاسيكية والمَلَكية الكلاسيكية. انظر:

Hegel's Theory of the Modern State, 188-189.

(3) Hegel, *Philosophy of Right*, § 200.

(4) Ibid.

علىٰ النظام الطبقي في النهاية إشكاليةً قد تكون الأكثر أساسية في **نظرية هيجل** عن الدولة الحديثة، فالنظام الطبقي -كما يعترف **هيجل نفسه**- الضروري لوجود الدولة، وشرعيتها ينتجُ أيضًا تناقضات متطرفة من الفقر والثراء، فالأثرياء تتولد عندهم ثقافة من الأنانية تتناقض مع أغراض الدولة الأخلاقية؛ والأدنىٰ منهم يؤدي بهم الفقر إلىٰ نفس العواقب المناقضة، لأنه لا يقتصر علىٰ معناه الاقتصادي فحسب، بل يمتد إلىٰ الفقر الأخلاقي والمعرفي أيضًا[١]، وقد كانت الظروف الوحشية في الرأسمالية الصناعية المبكرة تُجلّي كلَ ذلك بوضوح لا مفر منه.

لم تكن هذه الحقائق مزعجة في حد ذاتها فقط، بل أثارت أيضًا في وجه **هيجل** أصعب المسائل النظرية. فمن ناحية يستحيل القضاء علىٰ التفاوت الطبقي لأن ذلك يناقض الطبيعة و«**الحق في الخصوصية**»، ويناقض الذاتية اللازمة لوجود المجتمع المدني، وبالتالي وجود الدولة نفسها، وبكلمات **هيجل** «**[تعد] معارضة هذا الحق عبر المطالبة بالمساواة حماقة فهم يتعامل مع المساواة المجردة ومع «ما ينبغي أن يكون» باعتباره حقيقيًا وعقلانيًا**»[٢]، ومن ناحية أخرىٰ إذا تُرك المجتمع المدني بلا رادع سيخلق هذه التناقضات المتطرفة من الفقر والثراء، والتي ستجعل الدولة بعيدًا عن الخسائر البشرية لا تحقق غرضها الأخلاقي، فدولة هيجل المثالية تقوم علىٰ التكامل الطبقي، وليس علىٰ الاستغلال الطبقي.

كانت محاولة **هيجل** لحل هذه المعضلة هو ما يمكن أن نسميه الآن بدولة الرفاه، فبعبارة **هيجل** «**تأخذ السلطة العامة مكان الأسرة إذ لا ينشغل الفقراء بحاجتهم المباشرة فحسب، بل ينشغلون كذلك بكسل الطبع، والحقد والرذائل الأخرىٰ التي تنشأ عن محنتهم وشعورهم بالخطأ**»[٣].

---

(١) يشدد هيجل في عدد من الفقرات المختلفة علىٰ أن الفقر ليس اقتصاديًا فحسب، بل يؤثر علىٰ كامل الإمكانيات البشرية. يشير أفينري بحق إلىٰ أن هيجل «كان لديه وصف حديث ومركب للغاية لثقافة الفقر يقابل محاولات معاصرة لعلماء اجتماعيين لتوضيح أن الفقر لا يمكن وصفه فقط بمصطلحات كمّية»

Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 150.

(2) Hegel, *Philosophy of Right*, § 200.

(3) Ibid, § 241.

غني عن القول أن تفكيرًا كهذا كان سابقًا لعصره بمراحل، فالمفكرون الليبراليون لن يبدأوا الدعوة إلىٰ مفهوم أكثر إيجابية عن الدولة إلا في الربع الأخير تقريبًا من القرن التاسع عشر، وسيستخدمون **هيجل** باعتباره دليلهم النظري، إلا أنه حتىٰ أواخر القرن العشرين لن يصل استبصار **هيجل** الآخر في الوصول إلىٰ وعي منظري الدولة، ألا وهو أن دولة الرفاه قد لا تكفي لمهمة القضاء علىٰ الفقر أو حتىٰ لتخفيف العواقب المصاحبة.

لقد كان شك **هيجل** في حله الخاص للتفاوت الطبقي والاستغلال واضحًا بما فيه الكفاية، ومن المؤكد أنه لا مشكلة في تمسكه بأن للدولة دورًا تنظيميًا مبررًا في المجتمع المدني، لأن **هيجل** لم يفصل أبدًا بين الاثنين نهائيًا، فالمبدأ الأخلاقي الكلي للدولة يظهر «**في المجتمع المدني باعتباره عاملًا راسخًا فيه**»[1]، وبذلك يجادل **هيجل** أنه لا يمكن للمجتمع المدني أن يدعي الاستقلال الكامل عن الدولة كما دعا الليبراليون الكلاسيكيون، إلا أن المشكلة تتمثل -كما يعترف بوضوح- في أن أي تدخل كافٍ من جانب الدولة لحل الاستغلال الطبقي من شأنه أن يدمر المجتمع المدني، وبالتالي الدولة نفسها، ومع ذلك أي شيء أقل من هذا سيفشل في حل الإشكالية،[2] وسيؤثر هذا التقييم التشاؤمي لاحقًا علىٰ المفكرين الماركسيين، كما سيفعل في الحقيقة الكثير من تحليل **هيجل** لمختلف الطرق التي ستُدفع بها الرأسمالية لحل تناقضاتها الذاتية، بما في ذلك الإمبريالية الاقتصادية[3]، وسيكون حل الاستغلال الطبقي بالنسبة للماركسيين أبسط بكثير: تدمير المجتمع المدني والدولة.

لم يكن هذا الحل متاحًا **لهيجل**، وكذلك لم يكن في دعوته لدولة الرفاه -كما اعترف بنفسه- أي حل في نهاية المطاف.

---

(1) Ibid, §.249.

(٢) لنقاش ممتاز حول هذه المعضلة، انظر:

Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 151.

(3) Hegel, *Philosophy of Right*, §§ 246, 248.

إلا أن هيجل لا يركز علىٰ مدىٰ أخلاقية الاستعمار من أجل أهداف اقتصادية.

هذه إذن هي **نظرية هيجل** عن الدولة الحديثة، وهي نظرية تقع في تناقض حاد مع الرؤية الليبرالية الكلاسيكية، ونظرًا لأن الليبرالية الكلاسيكية ظلت أيديولوجية إضفاء الشرعية علىٰ الدولة الحديثة طوال معظم القرن التاسع عشر، لم يكن ذلك إنجازًا صغيرًا، لكن تكمن أهمية **هيجل** الحقيقية في تأثيره علىٰ نظريات الدولة الحديثة اللاحقة، والأكثر أهمية هو تأثيره علىٰ النظرية الليبرالية الحديثة التي أصبحت الآن -إلىٰ جانب المبادئ الاجتماعية الديمقراطية المرتبطة بها إلىٰ حد كبير- أيديولوجيا إضفاء الشرعية الأساسية علىٰ الدولة الحديثة في معظم أوروبا الغربية والبلدان الأنجلو-أمريكية.

لقد بدأ تأثير **هيجل** علىٰ المذهب الليبرالي في أواخر القرن التاسع عشر مع مجموعة من المفكرين البريطانيين **عُرفوا باسم مثاليي أكسفورد** تحت قيادة «**تي إتش جرين**» (١٨٣٦-١٨٨٢م)، اتبعوا تقليد أسلافهم الليبراليين الكلاسيكيين العظيم من الراديكاليين الفلاسفة **(أوائل النفعيين)** في محاولة إصلاح السياسة البريطانية، إلا أن الفرق بين الاثنين كان هائلًا من الناحيتين العملية والنظرية.

فمن الناحية العملية-السياسية كان **جرين** وأتباعه معنيين في المقام الأول بالعواقب غير المتوقعة للرأسمالية الصناعية والدولة السلبية التي ساندتها؛ وبعبارة أخرىٰ بالأوضاع نفسها التي روج لها الليبراليون الأوائل، وهذا التحول في السياسة الإصلاحية مفهوم تمامًا، لأنّ المشاكل التي أبرزها **هيجل** باعتبار أنها مستوطنة في المجتمع المدني -الفقر، والاستغلال الطبقي، وثقافة الأنانية- قد تضاعفت مرات عديدة، وإن تركت بلا حل، فإن الدولة الليبرالية ستتعرض للتهديد، وهي حقيقة كانت جليةً في ظهور العديد من الجماعات الاشتراكية الراديكالية والأناركية كان الحل الذي تم تبنيه هو الدولة الإيجابية أو دولة الرفاه التي اقترحها **هيجل** أولًا مع بعض القيود الهامة.

فمن الناحية النظرية بينما كان التحول إلىٰ الدفاع عن دولة الرفاه مستمدًا من **هيجل**، تم توظيف **أرسطو وروسو** أيضًا، وبذلك رُفِضت الافتراضات الميتافيزيقية، والمعرفية الخاصة بالليبرالية الكلاسيكية -أي المادية والتجريبية- في مقابل **المثالية والقبلية** Apriorism، وبالتالي وتمشيًا مع **هيجل** يجادل جرين في

عمله السياسي الرئيسي «**محاضرات عن مبادئ الإلزام السياسي**» بأن الدولة تمثل جوهرًا أخلاقيًا، وأنّ السيادة تكمن في الهيكل الأخلاقي للدولة نفسها، وليست شيئًا مستمدًا من العقد أو مجرد النفعية، وأنّ الغرض الكامل من الحياة المدنية هو تحقيق تقدم قيَمي (**أخلاقي عند هيجل**) الذي يعرّفه **جرين** -**كهيجل**- بأنه «**الانسجام بين الإرادة والعقل**»[1]، ويجادل **جرين** بأن قيمة مؤسسات الحياة المدنية «**تكمن في عملها باعتبارها تجسيدًا لقدرات الإرادة والعقل، وتمكين كليهما من ممارسة هذه القدرات بالفعل**»[2].

الشاهد هنا هو لفظ «**تمكين**»، لأنه يتطلب دولة تدخلية كي تجعل التقدم القيَمي -أي انسجام الإرادة والعقل- واقعًا مناظرًا للمثل الأعلىٰ المجرد، والمشكلة المتعلقة بالدولة السلبية لدىٰ **جرين** لا تتمثل في أنها لا تستند إلىٰ قيم مؤثرةٍ في التقدم الأخلاقي، بل لأنها قد أنتجت حالة راهنة تحول في الواقع دون تحقيق هذه القيم بالنسبة لأعداد كبيرة من الناس تتزايد بشكل مذهل، وخاصةً الطبقة العاملة الفقيرة، ولابد من التأكيد علىٰ أن **جرين** لا يَقِلُّ ليبرالية عن أسلافه الكلاسيكيين، فالفردانية، وحقوق الملكية وحرية التعبير والحكم المقيّد وما إلىٰ ذلك يمثلون جميعًا قلب قيمه السياسية، وفي الواقع، كانت هذه الأمور تشكل في ذهنه الأساس الكامل للتقدم القيمي، ولكن وحدة العقل والإرادة كان تعني **لجرين** -كما عَنَت **لهيجل**- أن هذه المثل العليا لا توجد في الواقع إلا بقدر ما هي مرغوبة ومتحققة ذاتيًا.

هذا هو جوهر حرية الإنسان لدىٰ **جرين وهيجل**، ويعني أنه لا يمكن تصور الدولة باعتبارها مجرد كيان مجرد غير مشخصن لا يقوم علىٰ شيء غير قدرته علىٰ الإكراه والإجبار، فالدولة امتداد عضوي للمجتمع، ويجب أن تجسد مؤسساتُها القيم الأساسية التي يريدها المواطنون ذاتيًا باعتبارهم كائنات أخلاقية، وبالتالي، للحقوق الفردية الأساسية أهمية حاسمة **لجرين** كما كانت لليبراليين الأوائل،

---

(1) Thomas H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation* (London: Longmans, 1941), 32.

(2) Ibid.

لكنها بالنسبة **لجرين** يجب أن تستند إلىٰ حفظ الدولة لها بطريقة تعزز التطور القيَمي للجميع.

وبالتالي يترتب علىٰ ذلك أن الحقوق عند **جرين** ليست سلبية **(أو مجردة باصطلاح هيجل)**، بل إيجابية، فهي تجسد غرضًا أخلاقيًا، ولا يمكن جعلها حقيقة واقعة إلا بقدر ما تضمن الدولة تحققها، وبالتالي وفيما يتعلق بحقوق الملكية يلاحظ **جرين** أن مجرد وجود حق ملكية بشكل مجرد لا طائل منه لأولئك الذين لا يملكون في الواقع أي الطبقة العاملة، كما أنهم «**قد يُحرمون -فيما يتعلق بالأغراض الأخلاقية التي ينبغي أن تخدمها حيازة الممتلكات- من حقوق الملكية تمامًا**»[1]، وهكذا جاءت دولة الرفاه، أو الدولة الإيجابية لتحل محل الدولة السلبية، أو دولة الحد الأدنىٰ في الليبرالية الكلاسيكية لا باعتبارها تنصلًا من القيم الليبرالية، بل باعتبارها تحققةً لها، وبالتالي لا ينبغي القضاء علىٰ الملكية، بل يتعين علىٰ الدولة أن تلتزم بتهيئة الظروف التي تتيح اكتسابها للجميع من خلال أشكال الرعاية الاجتماعية، والتعليم العام وما إلىٰ ذلك، فلم يكن الهدف هو إنكار الفرادنية، أو الذاتية -باصطلاح **هيجل**- بل إزالة العقبات التي تقف في طريق التنمية الشخصية للفرد.

لقد كان الهدف باختصار هو جعل الفردانية الليبرالية، وحيازة الممتلكات وحرية التعبير، حقيقيةً حقًا، ومن ثم كان **لجرين** وأتباعه أهمية حاسمة في التطور النهائي للنظرية السياسية عن الدولة الحديثة، وفي تحويل النظرية الليبرالية من الدولة السلبية إلىٰ تبرير دولة الرفاه.

لقد بدأت هذه السيرورة بالفعل قبل ذلك في عمل **جون ستيوارت ميل** والنفعيين اللاحقين، لكن ليس علىٰ أساس **هيجل المثالي**، وشكل اعتماد طريقة التحليل التي وضعها **هيجل** قطيعة نهائية مع الافتراضات الميتافيزيقية والمعرفية لرؤية العالم الليبرالية الأولىٰ، وحوّل مبدأ الديمقراطية الاجتماعية القريب جدًا من الليبرالية الحديثة -وإنّ كانت أصوله النظرية مختلفة عن أصولها- أي مفهوم عن التحول الثوري للمجتمع المدني إلىٰ نفس الرؤية الإصلاحية التي تقوم عليها دولة

---

(1) Ibid., 219.

الرفاه كما يروج لها الليبراليون المحدثون[١]، ولكن إذا كان تحول المذهب الليبرالي أمرًا حتميًا، فقد كان إشكاليًا أيضًا، فمحاولة إنشاء **نظرية مثالية** عن السيادة علىٰ أسس دولةٍ نشأت نظريًا علىٰ دعائم مختلفةٍ تمامًا، وعمليًا هي مجرد أعراض للمجتمع المدني هي محاولة تقف في وجهها العديد من الصعوبات، فمهما كانت أوجه قصور التفسير والتبرير المادي للدولة السلبية لا يوجد أي غموض في التقاليد الليبرالية اللوكية، أو النفعية بشأن القيود المفروضة علىٰ السلطة السيادية.

لكن الأمر مختلف مع نظرية الدولة الإيجابية المستمدة من دعائم مثالية، فباتباع **التأويل الهيجلي** للدولة، وصل بعض أتباع جرين إلىٰ استنتاجات أقل ليبرالية، **فبرنارد بوزانكيه** (١٨٤٨-١٩٢٣م) مثلًا كان علىٰ استعداد في كتابه **«النظرية الفلسفية للدولة»** لإخضاع الفرد للدولة بطريقة أكثر عمقًا مما اعتبره العديد من الليبراليين مقبولًا[٢]، وانتبه الليبراليون المتبعون لمبادئ **جرين** مثل **إل. تي. هوبهاوس** (١٨٦٤-١٩٢٩م) إلىٰ الاستنتاجات الليبرالية المحتملة التي من الممكن استخلاصها من نظرية مثالية عضوية **(وروسوية أيضًا)** عن الدولة، وفي كتاب

---

(١) إن أشكال الديمقراطية الاجتماعية التي تطورت عبر التاريخ متنوعة لدرجة يصعب معها جمعها في تعريف واحد عام، وعلىٰ أية حال، فقد تبنت جميعها المبادئ نفسها -أو أخرىٰ تشبهها- التي تميز الليبرالية الحديثة ودفاعها عن دولة الرفاه. يمكن قول ذلك بوضوح عن الاشتراكية الفابية في المملكة المتحدة، كما أدرك الليبراليون البريطانيون مبكرًا، انظر مثلًا:

L.T. Hobhouse, *Liberalism* (London: Oxford University Press, 1964), 112-113.

ويصدق الأمر نفسه علىٰ الحركة الاشتراكية الألمانية المتبعة تقليد إدوارد برنشتين. فـ«تعديلية» برنشتاين للموقف الماركسي الأصلي مثيرة للاهتمام لأنها تقوم مرة أخرىٰ علىٰ كانط وأهمية «المثال» في تطور الحركة الإشتراكية، في مقابل «مادية علمية» محضة. انظر:

Eduard Bernstein, *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation*, trans. Edith C. Harvey (New York: Schocken Books, 1961), 201-224.

(٢) انظر:

Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State* (New York: St. Martin's Press, 1965).

(٣) انظر:

L.T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State* (London: George Allen and Unwin, 1918), 1960.

بنفس عنوان فصلنا هذا هاجم رؤىٰ **بوزانكيه الهيجلية**[١].

أما في الولايات المتحدة حيث كانت الدولة مهمشة دائمًا، لم تثُر هذه المسائل بشكل كبير، لكن هنا أيضًا استطاعت **نظرية هيجل المثالية** التأثير علىٰ الفكر الليبرالي وبالأخص -وإن كان بشكل غير مباشر- علىٰ **جون ديوي** (١٨٥٩-١٩٥٢)[٢]، وعلىٰ قضايا المستوىٰ المناسب من تدخل الدولة وما يترتب علىٰ ذلك من خوف من نمو سلطة سيادية مركزية بشكل تدريجي لتظل قضايا أساسية منذ ذلك الوقت.

تشير هذه الصعوبات النظرية في تاريخ نظرية الدولة كثيرًا إلىٰ مسائل أكثر جوهرية في صميمها هذا هو حال الليبرالية الحديثة، لأن الاستنتاجات غير الليبرالية المحتملة المستمدة من تفسير مثالي للدولة هي في الواقع تنشأ عرضًا عن الحاجة المتزايدة لدولة تدخلية، وبعبارات **جرين**، إذا كان كل المطلوب هو إزالة العقبات أمام التنمية الذاتية الفردية، فإن الإشكالية تظل نظرية محضة، وتذكر أن **نظرية هيجل المثالية** عن الدولة تقوم بالتحديد علىٰ الذاتية الفردية، وليس علىٰ الخضوع لسلطة سيادية مطلقة، فإذا أنتج المجتمع المدني ظروفًا تتطلب مذايدًا من مشاركة الدولة في الاقتصاد والمجتمع، فإن هناك احتمالية لوجود دولة تسحق مجالات الذاتية التي لا بد من الحفاظ عليها عند كل من **هيجل وجرين**، وتتفاقم المشكلة الآن بفعل حقيقة لم يتوقعها لا **هيجل ولا جرين** ولا الليبراليون المحدثون الأوائل، وهي أن دولةً تدخلية قد تولد طلبًا متزايدًا علىٰ مزيد من انخراط الدولة من قِبَل الجماعات الزبائنية، وليس فقط الطبقة العاملة، ففي الحقيقة علىٰ الرغم من أن دولة الرفاه الحديثة قد استطاعت القضاء بالفعل علىٰ أقسىٰ أشكال الفقر، إلا أنّ المطالبة بما أصبحت مستحقات فعلية قد زادت زيادة كبيرة هناك شك حقيقي بشأن قدرة الدولة علىٰ الاستمرار في تلبية هذه المطالب،

---

(١) كان ديوي براجماتيًا (أداتيًا) يفهم الديمقراطية والقيم الليبرالية بصيغة براجماتية، ومع ذلك، استقىٰ كثيرًا من فكره حول الطبيعة الاجتماعية للكائنات البشرية والأساس الأخلاقي للسياسة من قراءته المبكرة لهيجل. لمثال علىٰ ليبرالية ديوي ومشابهتها لتحليل جرين رغم اختلافهما في الافتراضات الميتافيزيقية، انظر:

John Dewey, *Liberalism and Social Action* (New York: Capricorn Books, 1963), 34-35.

وما إذا كان بوسعها أن تحافظ علىٰ شرعيتها إن أخفقت في ذلك، وما يجعل هذه المسألة أكثر إشكالية هو أن الأسس الميتافيزيقية والأخلاقية لليبرالية الحديثة التي صاغها **هيجل وجرين** هي الآن مجرد ذكريات عابرة، فالدولة الحديثة في الوعي السياسي المعاصر لا تكاد تكون بناءً أخلاقيًا، ناهيك عن «**التحقق الفعلي للفكرة الأخلاقية**»، فليبرالية دولة الرفاه الحديثة هي الآن في جوهرها مجرد سلسلة من المطالبات بمزيد من تدخل الدولة لا أي أساس نظري وأخلاقي متين، وهذه حقيقة لا تبشر بالخير فيما يخص شرعية الدولة الحديثة علىٰ المدىٰ الطويل، فمن المحتمل ألا تستطيع هذه الدولة المأزومة -تحت ضغط المطالبات بتوفير أمنٍ اقتصاديٍ يفوق قدراتها في ظل تركيبتها الدستورية الحالية، والتي تنفصم تدريجيًا عن أيٍ غرض أخلاقي يتجاوز الاعتبارات النفعية- الاستمرار في الحفاظ علىٰ دعم مواطنيها.

إلا أنّ هذه القضايا تشغل نظريات الدولة في العلوم الاجتماعية المعاصرة بشكل كبير، ومن الأفضل مناقشتها في هذا السياق، لكن ما يجب التشديد عليه هو أن **هيجل** كان أول من أطّر هذه القضايا باعتبارها قضايا عن الدولة الحديثة، وليست العلوم الاجتماعية الحديثة، وهذا لأنه فهم بشكل حاسم الطبيعة الكامنة للدولة الحديثة مهما كان فكره السياسي، وافتراضاته الميتافيزيقية إشكاليةً في جوانب أخرىٰ.

الفصل السابع
سوسيولوجيا الدولة

الدولة هي «**احتكار الاستخدام المشروع للقوة المادية في قطر معين**»[1]، هكذا يزعم **ماكس فيبر** (١٨٦٤-١٩٢٠م) فيما أصبح التعريف المقبول بشكل عام للدولة الحديثة في العلوم الاجتماعية، وعلىٰ الرغم من أنها تبدو مجرد ملاحظة عادية، إلا أنه كما رأينا تعريف ناجم عن قرون من التطوير المؤسسي والأيديولوجي.

لقد ركز كتابنا هذا علىٰ المكوّن الأيديولوجي للدولة الحديثة نشأتها وتطورها، ويشكّل هذا البعد الأيديولوجي أحد الخصائص الهامة لسوسيولوجيا **فيبر**، فاحتكار القوة المادية هو الشكل الحديث لسلطة الدولة باعتباره شكل الحكم الذي أُضفيت عليه الشرعية بطريقة ما، وليس باعتباره مجرد حقيقة مؤسسية، إلا أن **فيبر** باعتباره عالمًا اجتماعيًا حديثًا، لم يكن منشغلًا بإضفاء الشرعية علىٰ الدولة الحديثة، لأنّ ذلك يمثل انتهاكًا لمُثُلِهِ العلمية العليا المتمثلة في «**الحياد القيمي**»، بل كان منشغلًا بفهمها، فضرورة بحث الدولة عن شرعية ما هو أمر مفروغ منه بالنسبة **لفيبر**، إلا أنّه ليس من اختصاص العلم تحديد مدىٰ صلاح إضفاء الشرعية هذا من الناحية الأخلاقية، فمن الناحية السوسيولوجية يجادل **فيبر** بأن «**الدولة لا يمكن تعريفها باعتبار أهدافها . . . وبالتالي لا يمكن**

---

(1) Max Weber, "Politics as a Vocation," ed. trans. H.H. Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946), 78.

للمرء تعريف الدولة الحديثة من الناحية السوسيولوجية إلا باعتبار وسائلها الخاصة المميزة لها كما لكل رابطة سياسية، ألا وهي استخدام القوة المادية»[1].

وهنا تكمن أكثرُ سمات **سوسيولوجيا فيبر** للدولة الحديثة بروزًا من الناحية التاريخية؛ إذ إنها نهاية التفكير في الدولة من منظور غاياتها النهائية؛ يمثل ذلك ذروة سيرورة **بدأت بمكيافيلي (الذي ألهم فيبر إلىٰ حد كبير) وربما بمارسيليوس**، لكنها الآن في شكل علم اجتماعي حديث يشدّد علىٰ التحليل الإمبريقي، والصرامة المنهجية، والحياد القيمي بالطبع تسبق هذه العواملُ **فيبر** من الناحية التاريخية إذ تنبع من مادية، ووضعية القرن التاسع عشر التي تعود إلىٰ ما قبل **كومت وحتىٰ بنثام** والنفعيين الأوائل، وعلىٰ الرغم من أن **فيبر** يُدخل علىٰ هذه المقاربات المنهجية المبكرة تعديلات هامة إلا أنّ سوسيولوجيته للدولة تظل **سوسيولوجيا**، وسائل **سوسيولوجيا** لأشكال السلطة التي يمكن التحقق منها إمبريقيًا؛ أو سوسيولوجيا للهيمنة باصطلاح **فيبر**.

شكّلت **سوسيولوجيا فيبر** بوضوح رفضًا تامًا **لنظرية هيجل** عن الدولة، والتي كانت نمطَ التنظير المهيمن عن الدولة في ألمانيا في القرن التاسع عشر، فقد كانت **نظرية هيجل** تحاول علىٰ وجه التحديد إعادة بناء مفهوم الغايات النهائية في إطار غائية تاريخية، أما **نظرية فيبر** فكانت محاولةً لإلغائه. ، وفي النهاية سادت رؤية **فيبر**، ولا يمكن لأي عالم اجتماعي معاصر أن يستند إلىٰ **مقدمات هيجلية** في عمله، وحتىٰ الليبرالية الحديثة -بما وفرته من أيديولوجيا سائدة حتىٰ اليوم لإضفاء الشرعية علىٰ الدولة الحديثة- تم تجريدها جوهريًا من جذورها **الهجيلية**، فلم تعد الدولة الحديثة يقتصر تصورها من الناحية **السوسيولوجية** علىٰ اعتبارها مجرّد مجموعة من الوسائل المؤسسية التي تقوم أيديولوجيا إضفاء الشرعية الخاصة بها علىٰ مجرد تصور مبهم عن غايات أخلاقية، وبذلك تمثل الدولة الحديثة الجانب السياسي للحداثة في تلخيص **فيبر** لها باعتبارها **«نزع السحر عن العالم»**.

ظل هذا التحول في تصوير الدولة من اعتبارها مؤسسة قائمة علىٰ مثالية أخلاقية ما إلىٰ مؤسسة يُنظر إليها من منظور مادي إمبريقي ومحايد أخلاقيًا بشكل

---

(1) Ibid., 77-78.

محض أساسَ جميع نظريات العلوم الاجتماعية الحديثة عن الدولة، وبالتأكيد لم يكن **فيبر** وحده هو الذي رفض المثالية في مقابل نظرية مادية صارمة عن الدولة، فقد كان معه أيضًا **إيميل دوركهايم** (١٨٥٨-١٩١٧م)، **وفرديناند تونيز** (١٨٥٥-١٩٣٦م)، **وهربرت سبنسر** (١٨٢٠-١٩٠٣م) وغيرهم من علماء الاجتماع الأقل شهرة، وعلىٰ الرغم من أن كلًا من هؤلاء كان له تصور خاص عن الدولة الحديثة، إلا أنهم اتبعوا جميعًا أساليب استدلال متشابهة في رسم أسسها السوسيولوجية، فبصفة عامة نظروا إلىٰ الدولة باعتبارها تنشأ علىٰ أساس تمايز اجتماعي متنامٍ يتجلىٰ في صور عدة، فبالنسبة **لدوركهايم** عكست الدولة تقسيمًا متزايدًا للعمل -باصطلاحه- من أشكال التضامن «**الآلي**» إلىٰ التضامن «العضوي»[1]، وكذلك كان الأمر لدىٰ **هربرت سبنسر** الذي دمج بين مفهوم التمايز الاجتماعي المتنامي ومفاهيم التطور الداروينية[2]، وبالنسبة **لتونيز** كانت الدولة نتيجة التحول من الجماعة الوشائجية Gemeinshaft إلىٰ المجتمع Gesellshaft أي من العلاقات التقليدية، والشخصية إلىٰ العلاقات العقلانية والتعاقدية[3]، وكان مفهوم **سبنسر** عن الدولة باعتبارها المنتج النهائي لعملية

---

(١) انظر:

Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber* (London: Cambridge University Press, 1971), 76-،81

لتحليل جيد وإجلاء أي لغط في التمييز بين أشكال التضامن الاجتماعي الآلية والعضوية (قد يبدو التمييز رجعيًا للوهلة الأولىٰ لأن معظم المنظرين الاجتماعيين يميلون إلىٰ عزو الاستعارات العضوية إلىٰ المجتمعات الأكثر «بدائية»، والاستعارات الآلية إلىٰ تلك الأكثر تطورًا)، ولنزاع دوركهايم مع تونيز وسبنسر حول طبيعة التضامن الاجتماعي في ظل أنماط تقسيم العمل الحديثة.

(٢) انظر:

Herbert Spencer, *The Man Versus the State*, ed. Donald Macrae (Baltimore: Penguin Books, 1969).

أدت تطورية سبنسر به إلىٰ موقف فرداني ومناهض للدولة بشكل راديكالي، وإلىٰ تفسير متطرف للأيدولوجيا الليبرالية الكلاسيكية.

(٣) علىٰ الرغم من عدم انتشار تونيز في يومنا هذا إلا أن تفريقه بين الجماعة الوشائجية والمجتمع كان في البداية مؤثرًا ومثيرًا للجدل، فكما أصر دوركايهم كانت المشكلة أن التمييز بينهما متطرف جدًا، فالمجتمع الصناعي الحديث لا يمكنه أن يوجد بالشروط التعاقدية-العقلانية وحدها، ولا أي مجتمع =

تطورية مفهومًا نموذجيًا لدىٰ هؤلاء المفكرين الآخرين أيضًا، إلا أنها أصبحت فكرةً مشكوكًا فيها من قبل العلماء الاجتماعيين المحدثين، وكذلك كان الأمر بالنسبة إلىٰ الشعور بأن شيئًا مهمًا من الناحية الإنسانية قد ضاع خلال تشكيل الدولة، فقد كان «**نزع السحر عن العالم**» لدىٰ **فيبر** -أي الطبيعة البيروقراطية والمعقلنة بشكل مفرط التي تتسم بها الدولة والمجتمع الحديثين- مفهومًا تم التعبير عنه من قِبَل العديد من المنظرين الاجتماعيين الأوائل، فقد تخللت أفكار التفكك الاجتماعي، والاغتراب والنفور أدبياتِ القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وما تزال هذه الأفكار نفسها تجد أصداءً خافتة في التيار الرئيسي في العلوم الاجتماعية رغم أن إضفاء الطابع التخصصي علىٰ هذه العلوم في القرن الماضي أضعف هذه الأصداء إلىٰ حد كبير.

تنبأ **فيبر** بهذا الأمر وتأسف له في ذات الوقت الذي ساعد فيه علىٰ تحقيقه، ومن بين جميع المنظرين السوسيولوجيين الأوائل عن الدولة الحديثة، فإن **فيبر** كان له التأثير الأكثر ديمومة في العلوم الاجتماعية بما في ذلك العلوم السياسية، ولا يوجد سوىٰ منافس واحد في هذا الصدد هو **كارل ماركس** (١٨١٨-١٨٨٣م)، ففي الحقيقة يمثل هذان المفكران بالنسبة لمنظري الدولة الحديثة المعاصرين القطبين النظريين الرئيسيين في دراسات الدولة الحديثة، لا يقتصر ذلك علىٰ علم الاجتماع، والعلوم السياسية بل يمتد إلىٰ الأنثروبولوجيا المعاصرة كذلك، فالنقاش المعاصر بين علماء الأنثروبولوجيا حول مصادر تشكل الدولة يدور أساسًا

= يمكنه، ويجب أن يبقىٰ شكل من أشكال التضامن الاجتماعي المتجاوز للمصلحة الذاتية والعلاقات القانونية كي يستمر المجتمع نفسه، انظر:

Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, 77.

وعلىٰ الرغم من أن هذا النقاش يبدو بعيدًا عن الاهتمامات النظرية المعاصرة، إلا أنه يظل مهمًا في الحقيقة. فالميل إلىٰ تقسيم العالم الاجتماعي إلىٰ شقين: «جماعة وشائجية ومجتمع» لا زال مستمرًا. فتقسيمات من قبيل المجتمع البدائي في مقابل الحضارة، والمجتمع الحديث مقابل ما قبل الحديث، والعالم الثالث مقابل العالم الأول، والمجتمع الصناعي مقابل المجتمع الزراعي، والمجتمع الدولتي مقابل المجتمع المساواتي؛ كل هذه أبنية إن لم توظّف بشكل صحيح، فإنها ستشدد فقط علىٰ الاختلافات. وعلىٰ الرغم من أن هذه الاختلافات حقيقية بالفعل، إلا أن هناك أيضًا أوجه استمرارية، منها وجوب وجود أشكال من التضامن الاجتماعي.

حول نفس القضايا التي فرّقت بين **ماركس وفيبر**، وكذلك نفس الاهتمامات بسيرورات الاغتراب، والتفكك الاجتماعي التي ميزت التحليل السوسيولوجي المبكر نجد نظيراتها عند **سوسيولوجيا ماركس وفيبر** كليهما.

ولفهم هذا الجدال الدائر بين نظريتي **الدولة الفيبرية والماركسية**، فمن الضروري أن نتحول عن **فيبر إلىٰ ماركس**، ليس فقط لأن **ماركس** أسبق من فيبر تاريخيًا، بل أيضًا لأن نظرية الدولة عند **فيبر** مستمدة من آراء **ماركس** بقدر ما تناقضها، وهذه نقطة مهمة لأن **نظرية فيبر** عن الدولة -وكثير من نظريته الاجتماعية بأسرها- غالبًا ما يتم التعامل معها كما لو كانت رفضًا صريحًا للماركسية، ففي الواقع كثير من التنظير المعاصر عن الدولة يجمع بين عناصر من **ماركس وفيبر** كليهما، لكن هناك اختلافات علىٰ أية حال، وكثير من الجدال المعاصر في العلوم السياسية حول طبيعة الدولة الحديثة، ومكانتها يرجع ولو ضمنيًا إلىٰ هذين المؤسسين العظيمين لدراسات الدولة الحديثة.

هناك اختلافان مهمان من الناحية الإبستيمولوجية والمنهجية يجب ذكرهما في البداية؛ تنطوي مادية **ماركس** علىٰ فهم ديالكتيكي للعلاقات الاجتماعية، وهنا يظهر بالتأكيد تأثير **هيجل** لكنه بعد تجريده من ميتافيزيقاه المثالية، وعلىٰ الرغم من أن **إنجلز وليس ماركس** هو من تعامل بجدية مع الديالكتيك علىٰ المستوىٰ الأنطولوجي والإبستيمولوجي، إلا أن تحليل **ماركس السوسيولوجي** -علىٰ عكس **فيبر- ديالكتيكي** بشكل شبه كامل[1].

من المهم أخذ ذلك في الاعتبار لأنه يعني أن الدولة لدىٰ **ماركس** لا يمكن أبدًا أن تكون غير مشخصنة -كما كانت تفترض أيديولوجيا إضفاء الشرعية الليبرالية- بل مرتبطة دائمًا بشكل عضوي بالتشكيلات الاجتماعية الأساسية،

---

(١) للاطلاع علىٰ المثال الأساسي لرؤية إنجلز «الأنطولوجية» عن الديالكتيك، انظر:

Frederick Engels, *Herr Eugen Duhring's Revolution in Science* (Anti-Duhring), ed. C.P. Dutt, trans. Emile Burns (New York: International Publishers, 1939).

يجادل إنجلز، مسببًا بعض الحرج لمن تلاه من الماركسيين، بأن الديالكتيك المادي يعمل علىٰ كل المستويات «في المملكتين الحيوانية والنباتية، وفي الجيولوجيا، وفي الرياضيات، وفي التاريخ، وفي الفلسفة» (١٥٤).

وبذلك يشترك **ماركس مع الأنثروبولوجيا** المعاصرة التي دائمًا وفي كل مكان تعرّف الدولة تعريفًا اجتماعيًا باعتبارها «**صورة دولتية من المجتمع**»، ورغم أن **فيبر** لا ينكر قطعًا العلاقة الواضحة بين التكوين الاجتماعي، والبنية السياسية إلا أنه يرىٰ في تحليله أنها ليست **دياليكتيكية ولا** «**حتمية**» كما هي في **سوسيولوجيا ماركس**.

الاختلاف الرئيسي الآخر أكثر عمقًا، **فماركس** مدافع عن وحدة النظرية والممارسة إذ لا يمكن تأكيد صحة النظرية إلا عبر التطبيق العملي الثوري، فيجادل في مؤلفه «**أطروحات عن فويرباخ**» -الذي طور فيه فكرته بشكل أكثر وضوحًا- بأن الموضوعية العلمية تقوم علىٰ الذاتية أي علىٰ محاولة تغيير الواقع القائم وفقًا لتوقعات النظرية، ولذلك تصبح الشيوعية ممكنة من الناحية الموضوعية بالقدر الذي يمكن به تحقيقها في أرض الواقع، وأي محاولة لتطوير مفاهيم نظرية بعيدة عن التطبيق العملي محكوم عليها بالتشوه الأيديولوجي، لأنّ النظرية ستعكس دائمًا العلاقات الاجتماعية (**الطبقية**) في المجتمع القائم، ويمثل دفاع الليبرالية الكلاسيكية عن المجتمع المدني، والدولة المزعومة غير المشخصنة التي تقوم علىٰ الحقوق الفردية مثالًا رئيسيًا عن التشوه الأيديولوجي بالنسبة **لماركس**[١].

ها هنا يظهر الافتراق الجذري مع **فيبر** والعلوم الاجتماعية التقليدية، **ففيبر** يرفض باسم «**الحياد القيمي**» فكرة التطبيق العملي تمامًا هو لا ينازع في أن النشاط الإنساني مطمور بالقيم، وفي أنه لا يمكن فهم الفعل البشري بمعزل عن معانيه الذاتية؛ وفي ذلك يفترق عن الوضعية المتطرفة التي اتسمت بها بعض العلوم الاجتماعية في الماضي (**وبعض المعاصرة**) في هذا الجانب تحديدًا، فبالنسبة **لفيبر** يجب أن يُفهم السلوك الملحوظ إمبريقيًا في ضوء معناه الداخلي (verstehen) علىٰ الرغم من الصعوبات التي ينطوي عليها هذا الأمر[٢].

---

(1) Karl Marx, "Theses on Feuerbach," in *Karl Marx and Frederick Engels: Selected Works in One Volume* (New York: International Publishers, 1968), 28-30.

(٢) ليس المقصود من المعنىٰ الداخلي Verstehen أن يحل محل المقاربة الوضعية لدىٰ فيبر، بل تعني =

لكن لم يقترح أبدًا أن من مهام علم الاجتماع أنّ يتم تطبيق الأفهام النظرية للواقع في هذا الواقع نفسه، فهذا من شأنه أن يمثل انتهاكًا لمبدأ الموضوعية العلمي لدىٰ **فيبر** بشكل لا يقل عما كان لأسلافه الوضعيين، فالحياد القيمي لا يعني أن القيم الإنسانية، والمعاني الذاتية ليست مصادر صالحة للبحث السوسيولوجي ولا تعني أن عالم الاجتماع يجب أن يبقىٰ بعيدًا عن موضوع بحثه.

نظرًا لكون التطبيق العملي لعنةً علىٰ العلوم الاجتماعية الاكاديمية ليس مستغربًا أن يصبح **فيبر وليس ماركس** صاحبَ التأثير الأعظم في العلوم الاجتماعية، بما فيها العلوم السياسية، لكن المشكلة تكمن -بغض النظر عن حقيقة أن **ماركس** مهمٌ في ذاته- في أنّ **فيبر** لا يمكن فهمه بمعزل عن **ماركس**، **فسوسيولوجيا فيبر** -كما أسلفنا- مستمدةٌ من آراء **ماركس** ومناقضة لها، وينطبق ذلك بشكل خاص علىٰ نظريته عن الدولة الحديثة، ففي الحقيقة كانت **النظرية الماركسية** عن الدولة أهم مصدر للتنظير حول الدولة في حقبة ما بعد الحرب، والجدالات المعاصرة حول طبيعة الدولة الحديثة تتبع الخطوط التي **صاغها ماركس** في البداية، ثم **فيبر** ردًا عليه.

تكمن الصعوبة في أن **نظرية ماركس** عن الدولة معقدة لوجود نسختين مختلفتين منها، وتدور كل المناقشات **بين الماركسيين والماركسيين الجدد المعاصرين** حول هذه المسألة بالتحديد.

تمتاز التي سنسميها بالنظرية الرئيسية بالبساطة والوضوح(١)، وكان أكثر

= ببساطة تضمين العنصر الذاتي الكامن في أي موقف اجتماعي. لتحليل المعنىٰ الضيق لمفهوم المعنىٰ الداخلي verstehen ونقده، انظر:

Frank Parkin, *Max Weber*, rev. ed., in series: *Key Sociologists*, ed. Peter Hamilton (London: Routledge, 2002), 19-27.

(١) أشار معلقون كثرٌ إلىٰ أن ماركس يمتلك نظريتين عن الدولة، ومن المسلم به عمومًا أن ما نسميه «النظرية الرئيسية» (أي أن الطبقة «تحدد» كلا من بنية الدولة وبنيتها الفوقية الأيديولوجية) هي الرؤية السائدة في الحقيقة رغم أن تحليل ماركس الأولي كان أقل حتمية بكثير، انظر:

David Held, "Central Perspectives on the Modern State," *Political Theory and the Modern State: Essays on State, Power, and Democracy* (Stanford: Stanford University Press, 1989), 33. =

عرضٍ مباشرٍ لها -إنّ لم يكن عرضًا تخطيطيًا- في مؤلفه: «**مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**»، وفرضيته الأساسية هي أن «**مجموع علاقات الإنتاج يشكل البنية الاقتصادية للمجتمع، وهي الأساس الحقيقي الذي تقف عليه بنية فوقية سياسية، وقانونية، والتي تناظرها أشكال معينة من الوعي الاجتماعي**»(١)، وبالتالي الدولة الحديثة وأيديولوجيا إضفاء الشرعية عليها ما هي إلا انعكاس فوقي لعلاقات الإنتاج الرأسمالية أي للنظام الطبقي، وبذلك وفي واحدة من أكثر صياغات **ماركس** صراحةً لنظريته الرئيسية عن الدولة يؤكد أن «**سلطة الدولة الحديثة التنفيذية ما هي إلا لجنة لإدارة شئون البورجوازية المشتركة**»(٢)، والليبرالية هي الأيديولوجيا المناظرة لإضفاء الشرعية.

هناك العديد من سمات النظرية الرئيسية تحتاج إلىٰ تفصيل؛ فأولًا علىٰ الرغم من أنها تمثل نظرية طبقية واضحةً للدولة، إلا أنها ليست الأولىٰ من نوعها، **فماركس** لم يكتشف أساس الدولة الطبقي؛ فالواقع أنه كان مُسلَّمًا به من قِبَل المفكرين الكلاسيكيين فصاعدًا حتىٰ نظرية العقد الحديثة، وظهور الأيديولوجيا الليبرالية.

ما قام به **ماركس** هو تحديد الطبيعة الدقيقة لهذه العلاقات الطبقية لا باعتبارها مجرد تمييز بين الثروة، والفقر فحسب، بل باعتبارها علاقات إنتاج تشكّل كامل بنية العلاقات الاقتصادية في المجتمع المدني.

سمة مهمة ثانية للنظرية الرئيسية هي أن العلاقة بين البنية التحتية، والبنية الفوقية حتمية بشكل صريح، فالدولة ما هي إلا مجرد ظاهرة عارضة مصاحبة للنظام الطبقي، وعلىٰ الرغم مما تميزت به مادية **ماركس** من عدم وجود حتمية

= وانظر أيضًا لرؤية مختلفة:

Bertrand Badie and Pierre Birnbaum, *The Sociology of the State*, trans. Arthur Goldhammer (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), 3-11.

(1) Karl Marx, "Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy," in *Karl Marx and Fedrick Engels: Selected Works*, 182.

(2) Ibid., Marx and Engels, "Manifesto of the Communist Party," in *Karl Marx and Fredrick Engles*, 37.

صارمة عبر التشديد علىٰ الفاعلية الإنسانية **(أي التطبيق العملي)** في التطور التاريخي، إلا أنّ الجانب الحتمي من ماديته يظهر بوضوح في النظرية الرئيسية، لكن يجب فهمُ تلك الحتمية لا باعتبارها توصيفًا عامًا لعلاقة الدولة بالنظام الطبقي، بل باعتبارها مؤشرًا تنبؤيًا بسياسات الدولة، أو أي منتجات سياسية معينة، وفي الواقع يتشبث **ماركس** باللا شيء، إذ إنّه علىٰ الرغم من أن البنية الاقتصادية التحتية تقبل التحليل العلمي التنبؤي، إلا أن البنية السياسية، والأيديولوجية الفوقية لا تقبل ذلك لأنها -بغض النظر عن تحديدها لشكل الدولة العام- متغيرة للغاية[1]، ففي **التحليل الماركسي** مثلًا من الواضح أن الدولة الليبرالية الديمقراطية الحديثة تتوافق مع علاقات الإنتاج الرأسمالية **(و«تُحدّد» من خلالها)**، إلا أنّ الشكل المعين من أيديولوجيا إضفاء الشرعية لا يمكن التنبؤ به بشكل كامل، ولم يرَ ماركس نفسه إلا الخطوط العريضة للتحول من الليبرالية الكلاسيكية إلىٰ الليبرالية الحديثة باعتبارها أيديولوجيا إضفاء الشرعية علىٰ الدولة الحديثة، وهو الأمر الذي ما لم يكن يتوقعه أبدًا.

وأخيرًا من المهم الإشارة إلىٰ أن العرض التخطيطي لنظرية الدولة الرئيسية تمت بلورته بشكل أكثر تفصيلًا، وتطورًا في مجموعة متنوعة من أعمال **ماركس وإنجلز** الأخرىٰ، وفي الواقع، يمثل كتاب **إنجلز «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» أكثر صور أنثروبولوجيا الدولة الماركسية تقدمًا**، وعلىٰ الرغم من أن هذا العمل وُجهت إليه الانتقادات لاعتماده علىٰ الإنتاج العتيق الذي قدَّمه الأنثربولوجي **هنري مورجان**، إلا أنه يتبع الخط العام للنظريات **الأنثروبولوجية** اللاحقة متتبعًا ظهور الدولة الحديثة بدءًا من المجتمعات القرابية البدائية مرورًا بأشكال الدولة المختلفة التي جاءت بعد ذلك، ومع ذلك يتسق استنتاج **إنجلز** مع النظرية الرئيسية في أنّ وظيفة الدولة الأساسية هي الحفاظ علىٰ بنية الطبقة القائمة، وما يمكن تسميته بنظرية **ماركس** الثانوية عن الدولة تمنح الدولة استقلالًا معينًا لا تقره لها النظرية الرئيسية الأكثر حتمية من الناحية الطبقية.

---

(1) Ibid. Marx, "Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy", in *Karl Marx and Fredrick Engles*, 182-183.

ففي هذه الرؤية لا تحدد البنية التحتية البنية الفوقية بشكل حتمي، فهناك بعض الظروف التي تستطيع فيها مؤسسات الدولة الدائمة -أي البيروقراطية والأجهزة التنفيذية- ممارسة سلطة تعكس مصالح غير مصالح الطبقة المهيمنة مصالحَ خاصة بها أي بالطبقة الخاضعة، أو المصلحة العامة في مثال **هيجل** تتخذ هذه الظروف تشكّلين عند **ماركس** الأول هو ما يُشار إليه عادةً باسم «**الاستبداد الشرقي**»، والثاني هو ما يمكن تسميته «**الدولة البونبارتية**».

الاستبداد الشرقي هو شكل الدولة الذي يناظر «**نمط الإنتاج الآسيوي**»، وهو أول التشّكُلات الاقتصادية في **التصنيف الماركسي**[١].

ترتبط أنواع تشكيلات الدولة بوسائل الإنتاج المناظرة؛ وفي **رأي ماركس** خرجت الدولة الحديثة من رحم تفكك **الفيودالية** وظهور نمط الإنتاج **البورجوازي**، وبتعبير آخر كان تطور الطبقة الرأسمالية هو الذي «**أنتج**» الدولة الحديثة، إلا أنّ هذه السيرورة قد حدثت بهذا الشكل في الغرب فقط، وكانت نتيجةً لنمو اقتصاد نقدي وإنتاج سلعي، وأشكال التملك الخاص البورجوازية.

أما في المجتمع الشرقي (**الذي لم يُعرّف أبدًا بشكل كافٍ في التأريخ الماركسي**) لم تتطور الملكية البورجوازية الخاصة أبدًا، وبالتالي لم تظهر الطبقة الرأسمالية، فقد «**امتلكت**» دولةٌ بيروقراطية مستبدة الأرضَ ونظّمت مشاريع اقتصادية واسعة النطاق كشبكات الري (**تستند أطروحة فيتفوجل الهيدروليكية إلىٰ هذا التحليل**)، وبالتالي كانت تتصرف باعتبارها قوة سياسية مستقلة عن عن أي طبقة اجتماعية مالكة[٢].

---

(1) Ibid., 183.

(٢) لم يطوّر ماركس أو إنجلز مفهوم «نمط الإنتاج الآسيوي» و«الاستبداد الشرقي» بشكل متسق أبدًا، ويمكن إيجاد بعض عناصره -وإن لم تكن متسقة دائمًا- في مجموعة متنوعة من أعمالهما، وفي الحقيقة يثير هذا المفهوم بعض الإشكاليات الخطيرة للسوسيولوجيا الماركسية عمومًا، وللنظرية الرئيسيٰة عن الدولة خصوصًا، لأنه يقتصر علىٰ افتراض أن الدولة يمكنها أن تكون مستقلة بشكل كامل، بل إن هيئات الدولة التنفيذية تشكل طبقةً حاكمة في مجتمع بلا ملكية خاصة. انظر لمصادر تحليل ماركس وإنجلز للاستبداد الشرقي والنمط الآسيوي للإنتاج والإشكاليات الأيديولوجية المحيطة به:

George Lichtheim, "Oriental Despotism," *The Concept of Ideology and Other Essays* (New York: Vintage Books, 1967).

إلا أنّ الصيغة المعاصرة من **نظرية ماركس الثانوية**، أو المستقلة عن الدولة لا تستند إلىٰ مفهوم الاستبداد الشرقي، وتكمن أهميتها في أمر آخر، ألا وهو إظهار صعوبة محاولة وضع أي نظرية عن تشكل الدولة في هيئة سبب واحد، فالمجتمع الشرقي مقسم طبقيًا **(أو طائفيًا)**، لكن الطبقة ليست «**سببَ**» الدولة كما هو الأمر في النظرية الرئيسية، وفي الواقع الإشكالية هنا -وهي نفس الإشكالية التي فرقت لا بين **ماركس وفيبر** فحسب، بل بين **علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين** كذلك- هي ما إذا كانت الطبقة الاجتماعية هي سبب أم نتيجة تكوين الدولة، لكلا الإجابتين وجاهة، ومن المرجح أنّ الدولة والطبقة كليهما قد عززا من تطور بعضهما بعضًا، لكن ما يبقىٰ رئيسيًا في **النظرية الماركسية** عن الدولة، كما في نظريات الأنثروبولوجيا المعاصرة هو أن الدولة تقوم دائمًا وفي كل مكان علىٰ شكل من أشكال التراتب الطبقي أيًا كان مصدر تشكيل الدولة.

لقد كان **للنظرية «البونبارتية»** للدولة التأثير الأعظم علىٰ المناقشات المعاصرة حول استقلال الدولة الحديثة النسبي، فقد سلّم كلٌ من **ماركس وإنجلز** بأن الدولة في ظروف معينة يمكن أن تتصرف باعتبارها قوة مستقلة، وليست مجرد وكيلٍ تنفيذي للبورجوازية **مصطلح «البونبارتية»** مستمد من دراسة **ماركس** التاريخية عن نظام **لويس بونابرت الديكتاتوري (نابليون الثالث، ١٨٥١-١٨٧٠م)** أثناء الإمبراطورية الفرنسية الثانية، ففي مؤلفه: «**الثامن عشر من بروميير للويس بونابرت**» يجادل **ماركس** بأن هناك ظروفًا فريدة من نوعها منعت البورجوازية، أو أي طبقة أخرىٰ من فرض سيطرتها. ومن ثم سمح الجمود الناجم عن الصراع الطبقي للدولة -**أي لويس بونابرت**- باستقلالية نسبية في التصرف[١].

يوسّع **إنجلز** من تطبيق تحليله هذا علىٰ فترات تاريخية مختلفة في مؤلفه «**أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**»، ففي رأيه، كانت المَلَكيات المطلقة في

---

(١) أدىٰ الجمود في الصراع الطبقي إلىٰ دفع لويس بونابرت إلىٰ دور «تمثيل» جميع الطبقات، والذي كان مستحيلًا نظرًا لتداخل التي تقصي بعضها بعضًا. يجادل ماركس بأن النتيجة كانت حكومة لم تستطع أن تنتج إلا مزيجًا محيرًا من السياسات التي أدت إلىٰ اغتراب جميع الطبقات. انظر:

Karl Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte," in *Karl Marx and Fredrick Engels*, 177-178.

القرنين السابع عشر والثامن عشر مستقلةً نسبيًا بسبب عدم قدرة النبلاء، أو البرجوازية الناشئة علىٰ السيطرة، ويؤكد أن الأمر نفسه ينطبق علىٰ الإمبراطورية الألمانية في عهد بسمارك؛ إذ لم يستطع الرأسماليون ولا العمال ترسيخ تفوقهم سمح الجمود الطبقي الناجم في تلك الحالات باستقلال نسبي للدولة[1]، إلا أنّ هذا الوضع يمثل استثناءً، ولا ينفي **نظرية ماركس** الرئيسية عن الدولة، وفقًا لما ذكره **إنجلز** في تلخيصه للنظريتين الرئيسية والثانوية كليهما؛ «**إنّ الدولة -بشكل عام- هي دولة الطبقة الأقوىٰ والمهيمنة اقتصاديًا، والتي تصبح -عبر أداة الدولة- الطبقة المهيمنة سياسيًا، وبالتالي تكتسب وسائل جديدة للسيطرة ولاستغلال الطبقة المقهورة ذلك لأن الدولة قد نشأت من الحاجة إلىٰ التحكم في العداءات الطبقية لكنها في الوقت نفسه نشأت في خضم صراع هذه الطبقات . . . إلا أنه -علىٰ سبيل الاستثناء- في بعض الفترات توازنُ الطبقات المتحاربة بعضها البعض بحيث تكتسب سلطة الدولة للحظة -باعتبارها وسيطًا ظاهريًا- درجةً معينة من الاستقلال عن كليهما**»[2]، ومع ذلك، يحذو معظم **الماركسيين** الجدد المعاصرين -ممن تأثروا كثيرًا بالنظرية الثانوية، أو بنظرية «**الاستقلال النسبي**» للدولة- حذو **إنجلز** في تأكيد صحة النظرية الرئيسية علىٰ المدىٰ الطويل، ومع ذلك لا شك في أنّ عوامل البنية الفوقية قد أصبحت تؤدي دورًا متزايدًا في النظريات الماركسية عن الدولة، وعلىٰ الرغم من أن هذا ينطبق بصفة خاصة علىٰ الماركسية الجديدة المعاصرة، إلا أنّ لها سوابق تاريخية في صور أخرىٰ من الماركسية ما بعد الكلاسيكية.

الأكثر بروزًا في هذا السياق هو **أنطونيو جرامشي** (١٨٩١-١٩٣٧م) الذي يجادل في مؤلفه «**دفاتر السجن**» بأن الدولة الحديثة لا تقوم علىٰ إكراه الطبقة المهيمنة فحسب، بل علىٰ أساس من قبول جميع المواطنين بغض النظر عن موقعهم الطبقي.

---

(1) Frederick Engels, "The Origin of the Family, Private Property, and the State," in *Karl Marx and Frederick Engles*, 588.

(2) Ibid., 587-588.

يصطلح **جرامشي** علىٰ هذا بالهيمنة أي مجموعة من المعتقدات والقيم تُوجدها، وتدعمها عناصر من الطبقة الفكرية التي تعمل علىٰ إضفاء الشرعية علي هيكل الدولة القائم، وبالتبعية علىٰ النظام الطبقي القائم؛ مما يعني أن الطابع العَرضي للبنية الفوقية في نظرية الدولة الرئيسية تحول إلىٰ بنية تحتية في الواقع، أو كما يتصور **جرامشي**: اكتسبت البنية التحتية خصائص البنية الفوقية[١]، ففي تحليل **جرامشي** هناك « **(مستويان) رئيسيان للبنية الفوقية: الأول هو ما يمكن تسميته بـ (المجتمع المدني)، وهو تجمع الكائنات المسماة بـ (الخاصة)، والآخر هو (المجتمع السياسي) أو (الدولة)** »[٢].

ينظم المجتمع المدني التبرير الأيديولوجي للهيمنة الطبقية، وتفرض الدولة الهيمنة المباشرة عندما تفشل الأيديولوجيا **(القبول)**، وبلغة **الماركسية الكلاسيكية** تُفهم علاقات الإنتاج الآن باعتبارها وحدة البنية الطبقية، والتكوين الأيديولوجي كليهما، وبذاك تُضفىٰ الشرعية علىٰ دور الدولة الإكراهي، والمشكلة هي أنه حتىٰ مع التأكيد المستمر علىٰ الأساس الطبقي المطلق للدولة يثير التركيز علىٰ البنية الفوقية -سواء كانت معرّفة باعتبارها هيمنة، أو استقلال نسبي، أو أي فئة أخرىٰ مكافئة- تساؤلاتٍ خطيرة حول الصلاحية السوسيولوجية للماركسية، فبمدها إلىٰ نهايتها المنطقية، قد تشكل الدولة وكامل ملحقاتها القانونية، والأيديولوجية متغيرًا مستقلًا بقدر ما مثلت علاقات الإنتاج في نظرية الدولة الرئيسية، ولذلك لا غرابة في أن تقترن سوسيولوجيا **ماكس فيبر** عن الدولة ببعض صور **نظرية ماركس** الثانوية **(أو نظرية الاستقلالية النسبية)**، **ففيبر** لم يشك أبدًا في استقلالية الدولة، وكونه قد أثر حتىٰ علىٰ الرؤىٰ الماركسية الجديدة ربما يكشف عن طبيعة الدولة الحديثة، وعن قوة تحليل **فيبر** في الوقت نفسه، وقد أصبحت مسألة استقلال الدولة النسبي مسألة هامة لأن الدولة الحديثة قد أثبتت أنها ربما أكثر مركزية في

---

(١) للاطلاع علىٰ موجز رؤىٰ جرامشي عن القبول، والهيمنة، والدور الأيديولوجي للمثقفين (العضويين)، ودمج البنية التحتية والفوقية، انظر:

Antonio Gramsci, "The Intellectuals," *Selections From the Prison Notebooks of Antonio Gram*sci, ed. trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), 12-13.

(2) Ibid., 12.

السياسة الحديثة عما افترضه ماركس ابتداءً، وكذلك -كما أكد **جرامشي**- أثبتت أيديولوجيا إضفاء الشرعية الخاصة بها، ففي الحقيقة لا يقتصر الأمر علىٰ أن مجرد الجدالات الماركسية المعاصرة عن الدولة تركز علىٰ المسائل الأيديولوجية -بناءً علىٰ نظرية الاستقلال النسبي للدولة والبنية الفوقية-، بل إن **ماركس** نفسه جادل بأن دور الأيديولوجيا محوري بالمعنىٰ السلبي فقط من حيث إنها تمنع الفهم العلمي للدولة كما هي في الواقع، ولذلك يُشدّد **ماركس** في مؤلفه: «**الأيديولوجية الألمانية**» علىٰ أن «**جميع الصراعات داخل الدولة الصراع بين الديمقراطية، والأرستقراطية، والملكية، والصراع من أجل حق الانتخاب، وما إلىٰ ذلك هي مجرد أشكال وهمية تختبئ فيها الصراعات الحقيقية بين الطبقات المختلفة**»[١]، إلا أنّ هذا الصراع الوهمي لا ينطبق فقط علىٰ الأيديولوجيات الرئيسية التي تضفي الشرعية علىٰ الدولة، بل أيضًا علىٰ نزاعات أكثر بساطة ويومية حول السياسات العامة، وبالنسبة **لماركس** يكمن مصدر العلل الاجتماعية في الهيمنة، والاستغلال الطبقي، إلا أنه يجادل بأن «**جميع الدول تبحث عن أسباب (المشاكل الاجتماعية) في اختلالات الإدارة العَرَضية أو المتعمدة، وبالتالي يُبحث عن العلاج في إجراءات إدارية**»[٢].

وكما سنرىٰ هذا التحليل وثيق الصلة بالنظريات الماركسية الجديدة الحالية، لأنها تفترض جميعًا أن مشاكل الاستغلال الطبقي لا يمكن حلها علىٰ المدىٰ الطويل بالوسائل البيروقراطية، ونتيجة لذلك، فإن أيديولوجيا إضفاء الشرعية علىٰ الدولة ستنكشف علىٰ حقيقتها أي أنها تضفي الشرعية علىٰ علاقات الهيمنة الطبقية القائمة، إلا أنه لتعقّب هذه المسائل أكثر من ذلك يجب أن نعود إلىٰ سوسيولوجيا **ماكس فيبر**، وكما لاحظنا لا يمكن فهم **فيبر** بشكل كامل بمعزل عن **ماركس**، لأنه يعتمد علىٰ **ماركس** بقدر ما يرفضه، أو -بصياغة أفضل- يعدّله، وهذا هو

---

(1) Karl Marx and Frederick Engels, *The German Ideology: Parts I and II*, ed. R. Pascal (New York: International Publishers, 1947), 23.

(2) Karl Marx, "Critical Notes on the Article 'The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian.' *"Early Writings"*, trans. Rodney Livingstone, Gregor Benton (New York: Vintage Books, 1975), 411.

الحال بشكل خاص في حالة **سوسيولوجيا الدولة الحديثة**، ولا أثر هنا للاختلافات المعرفية والمنهجية بين كلا المفكرين، فيما يخص التصور السوسيولوجي للدولة يضيف كلا المفكرين إلىٰ فهمنا الكثير، ويثيران قضايا لا زالت المصدر الجوهري لنظريات الدولة الحديثة المختلفة.

تتشابه **سوسيولوجيا فيبر** عن الدولة مع مثيلتها عند **ماركس** في جوانب هامة؛ فكلاهما يرىٰ أن الدولة الحديثة هي انعكاس للثورة الصناعية التي دمرت أشكال التنظيم السياسي الفيودالية والتقليدية؛ وكلاهما يرىٰ الدولة بوضوح باعتبارها شكلًا من أشكال الهيمنة المنزوعة عن أي غايات روحية أو مثالية، ومُختزَلة -**بمصطلحات فيبر**- إلىٰ مجرد آليات بيروقراطية وسياسية، وعلاوة علىٰ ذلك يرىٰ كلاهما الدولة باعتبارها شكلًا من أشكال التمايز الاجتماعي تولّد من التقسيم المتنامي للعمل في المجتمع الرأسمالي الصناعي، ويريان في ذلك سيرورة من الاغتراب أي فصل السمات الإنسانية في بنىٰ الهيمنة.

لقد كانت هذه العلاقة بين التمايز، والاغتراب من الخصائص المميزة لمفكرين سوسيولوجيين آخرين **كدوركهايم وتونيز**، إلا أنّ لها أهمية خاصة في نظريات **ماركس وفيبر** لا يتمثل اختلاف آرؤاهم النظرية -مع تنحية القضايا **الإبستيمولوجية والمنهجية** جانبًا- في حقائق الدولة الحديثة الأساسية، بل في كيفية تأويل هذه الحقائق، لكن حتىٰ في ذلك هناك قدر من الاتفاق كما أن هناك اختلاف، يمكن فهم ذلك بأفضل شكل إن بدأنا من حيث بدأ **فيبر** مع سوسيولوجيا عن الفعل الاجتماعي متجذرةً في مفهوم الهيمنة، ففي أطروحته السوسيولوجية الأعظم علىٰ الرغم من عدم اكتمالها «**الاقتصاد والمجتمع**» (Wirtshcaft und Gesellshaft)، يجادل **فيبر** بأن «**الهيمنة هي أحد أهم عناصر العمل الجماعي**»[١]. ، ولكن يجب إضفاء الشرعية علىٰ الهيمنة -باعتبارها صورةً معينةً من السلطة الاجتماعية- كي تكون فعالة سياسيًا.

---

(1) Max Weber, (Domination,) *Max Weber on Law in Economy and Society*, ed. Max Rheinstein, trans. Edward Shils and Max Rheinstein, from Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2nd ed., 1925(New York: Simon and Schuster, 1954), 322.

هذا هو الأساس الذي يقوم عليه **تعريف فيبر** للدولة الحديثة بأنها «**احتكار الاستخدام المشروع للقوة المادية في قُطر معين**»، والدولة عند **فيبر** تتميز باحتكارها القُطري للسلطة، إلا أنّ بنية الهيمنة الخاص هذا يجب أن تُضفىٰ عليه الشرعية كأي شكل آخر من أشكال الهيمنة.

ولعل الجانب الأشهر في **سوسيولوجيا فيبر**، وخاصةً بين علماء السياسة هو تصنيفه لأشكال الهيمنة المشروعة، أو السلطة (**ومصطلح السلطة يُستخدم عادةً إذا كانت الهيمنة مشروعة في مقابل كونها إكراهية محضة**) فصّل **فيبر** هذا الأمر في عدد من أعماله، لكن التحليل الأكثر شمولًا هو ذاك الموجود في «**الاقتصاد والمجتمع**» حيث تم تحديد ثلاثة أشكال أساسية، أو «**أنواع مثالية**»: الكاريزمية، التقليدية، والعقلانية-القانونية، ومفهوم النوع المثالي هو أحد الجوانب الرئيسية في منهجية **فيبر**، وهدفه هو المساعدة علىٰ دراسة العالم الإمبريقي مع لفت الانتباه إلىٰ العوامل الرئيسية التي تحجبها تعقيدات أي حالة اجتماعية، فلا يُقصد منه أن يكون تمثيلًا حرفيًا للواقع، بل مرشدًا للتحليل الإمبريقي، وبالتالي تُضفىٰ الشرعية علىٰ **الهيمنة الكاريزمية** -باعتبارها نوعًا مثاليًا- عبر الصفات الشخصية المحضة للزعيم إنّ كان نبيًا، أو بطلًا، أو أي شكل آخر من أشكال الكاريزما، والهيمنة التقليدية تُضفىٰ عليها الشرعية بالعُرف كما في حالة المَلَكية الوراثية.

أما الهيمنة العقلانية-القانونية ففريدة في طابعها التجريدي إذ تمنح الشرعية بواسطة قواعد قانونية، وليس صفات شخصية، أو قيم تقليدية، وباختصار هي نوع سلطة تميز الدولة الحديثة غير المشخصنة، إلا أنّ هذه الأنواع أنواعٌ مثالية، وكما يؤكد **فيبر**: «**تمثل أشكالُ الهيمنة التي تحدث في الواقع التاريخي خليطًا، أو مركبًا، أو تكييفًا، أو تعديلًا لهذه (الأنواع النقية)**»[1]، ففيما يتعلق بالدولة الحديثة كما هي في الواقع ينبغي لنا أن نتوقع العثور علىٰ مزيج من مختلف أشكال السلطة هذه (**وتذكر أن هذه كانت رؤية هيجل أيضًا وأساس نظريته الدستورية**)، ويدرك أي مسئول معاصر سلطة الكاريزما، إنّ كان -أو كانت-

---

(1) Ibid., 336-337.

محظوظًا بما فيه الكفاية لحيازتها، ويدرك كذلك السلطة الممنوحة عند استدعاء القيم التقليدية، ومع ذلك ينبغي علينا أن نتوقع أنّ نجد أن الشرعية السائدة هي تلك التي توفرها العقلانية-القانونية لا يتضمن ذلك أي تطبيق لأي سيرورة تطورية تؤدي بموجبها الأشكال السابقة للمجتمع إلىٰ نشوء الدولة العقلانية-القانونية بشكل حتمي، وهنا ينفصل **فيبر عن ماركس، وعن هيجل** قبله، ممن يقوم تفكيرهم بوضوح علىٰ رؤية تطورية للتاريخ. يدرك **فيبر** أن بنية الدولة الحديثة تحمل معها بعض التوجهات الحتمية كالتوجه نحو المركزة والبقرطة المتنامية، إلا أنه لا يقبل فكرة أن هذه تمثل مخرجات سيرورة تاريخية أكبر، ونظرًا لتميز الدولة الحديثة في المقام الأول بأشكال الهيمنة العقلانية-القانونية، فإن تحليل **فيبر** للدولة يركز علىٰ هذا النوع من إضفاء الشرعية أي علىٰ الشرعية التي تضفيها عقلانية القانون الوضعي ولا شخصنته، ولا يعني مصطلح العقلاني لدىٰ **فيبر** «**الحق**» **ولا** «**الصالح أخلاقيًا**»، بل المتسق منطقيًا، فيُسّنُّ قانون الدولة باعتباره نسقًا من القواعد القانونية متسقًا من الناحية المنطقية بحيث تكون الغايات المنشودة -أي النظام العام- كامنة في انتظام الوسائل القانونية المستخدمة، وإذا ما نُظر إلىٰ القانون باعتباره متسقًا وغير مشخصن ستُضفىٰ عليه الشرعية، ويُمتثل له طواعية من قِبَلِ الأغلبية علىٰ الأقل، ومع ذلك سلطة القانون في الدولة الحديثة دائمًا ما تكون، وفي كل مكان تدعمها الآليات التي تنفرد بها الدولة؛ وتأكيد فيبر قطعي في هذا الصدد: «**إن الإكراه القانوني بواسطة العنف هو حكر اليوم علىٰ الدولة**»[1]، ويتجلىٰ **مفهوم فيبر** عن الدولة الحديثة بوضوح باعتبارها نظام سلطة عقلانيًا-قانونيًا في نظريته عن البيروقراطية، والتي تمثل بالتأكيد إسهامه الأكبر في العلوم الاجتماعية الحديثة، فبالنسبة **لفيبر** تتميز الدولة الحديثة قبل كل شيء بهيكلها متزايد البقرطة، وهذا بالتحديد هو الشكل التنظيمي الذي تتخذه السلطة العقلانية-القانونية في الدولة الحديثة، فالبيروقراطية عقلانية -بالمعنىٰ **الفيبري**- وتحدّها قواعد قانونية شديدة الوضوح **يحدد فيبر** الطبيعة الأساسية لهذه القواعد

---

(1) Ibid., "The Economic System and the Normative Orders," 14.

والهياكل التنظيمية بقدر كبير من التفصيل -دوامها وتراتبها الهرمي وقدرتها علىٰ التنبؤ وما إلىٰ ذلك- وتظل حتىٰ يومنا هذا نقطه انطلاق أي تحليل علمي للبيروقراطية[١].

لا يعني ذلك أنّ البيروقراطية لا تسبق الدولة تاريخيًا، ولا أنها غير ممكنة القيام علىٰ شكل مختلف من أشكال السلطة، فيناقش **فيبر** عددًا من هذه الحالات: الدولة الحديثة في مصر القديمة، وأواخر عهد الزعامة الرومانية، والكنيسة الكاثوليكية الرومانية في أواخر العصور الوسطىٰ، والصين في عصره. كانت هذه كلها حالات من الكيانات السياسية التي قامت فيها تنظيماتها البيروقراطية علىٰ أساس عناصر وراثية، أو كنسية، وليس هيكلًا عقلانيًا-قانونيًا كامل التطور، وبذلك، لم تكن هذه التنظيمات قادرة علىٰ حفظ نفسها في الشكل البيروقراطي المحض، وكانت معرّضة دائمًا لخطر التحول إلىٰ شكل آخر من أشكال التنظيم السياسي كنظم الحكم الأبوية، أو الفيودالية[٢].

إلا أنّ ما يجعل الدولة الحديثة فريدة من نوعها بالنسبة **لفيبر** هو أنها تطورت لتصبح شكلًا دائمًا، وكامل التطور من أشكال التنظيم البيروقراطي للنوع العقلاني-القانوني، فلا رجعةَ في رأي **فيبر**؛ ولا مفر الآن من استمرار التنظيم البيروقراطي للحياة العامة والخاصة، وهو علىٰ نفس القدر من التأكد، فيما يخص الأسباب التي أدت إلىٰ ظهور البيروقراطية الحديثة للدولة أي الاقتصاد النقدي، والذي يعتبره «**الشرط المسبق الضروري لاستمرار وجود -إن لم يكن تأسيس- الإدارات البيروقراطية المحضة**»[٣]، وأسباب ذلك واضحة بما فيه الكفاية فاقتصاد نقدي يكفل مصدرًا ثابتًا للضرائب، وبالتالي موظفين بيروقراطيين يتقاضون مرتباتهم بشكل دائم، إلا أنّ الاقتصاد النقدي هو أيضًا الأساس اللازم للرأسمالية

---

(١) انظر:

Weber, "Bureaucracy," *From Max Weber: Essays in Sociology.*

يسرد فيبر ثلاث خصائص رئيسية للبيروقراطية الحديثة يمكن تلخيصها باعتبارها الأداء المنتظم والمنهجي للواجبات الرسمية في إطار قواعد قانونية واضحة (١٩٦).

(2) Ibid., 205-206.

(3) Ibid., 204-205.

الحديثة، وبالنسبة **لفيبر** هذه هي الحقيقة الحاسمة، فبيروقراطية الدولة الحديثة هي نتيجة الرأسمالية الصناعية الحديثة كما كانت الأعمال التجارية كبيرة الحجم.

وفي الواقع الرأسمالية هي التي تولد -**وفقًا لفيبر**- البيئة الاجتماعية، والثقافية، والسياسية اللازمة لصعود البيروقراطية الحديثة، فزيادة الثروة، ونشأة المجتمع الاستهلاكي الذي يتميز به المجتمع الرأسمالي المتقدم تتطلب تنظيمًا، وتنسيقًا لا يوفرهما إلا الهياكل البيروقراطية، وكذلك تتطلب الاتصالات الجماهيرية الحديثة التي ولدها المشروع الرأسمالي تنظيمًا من قِبَل سلطةٍ عامة، مما يتطلب في الواقع إدارة بيروقراطية، ولا يقتصر الأمر علىٰ ضرورة تنظيم الدولة بيروقراطيًا في المجتمع الرأسمالي، بل إنّ كامل طريقتها في تشكيل السياسات يستلزم الحزب الديمقراطي الجماهيري الحديث الذي بدوره -كما يؤكد **فيبر**- قد أصبح أكثر بيروقراطية بمرور الوقت، فكما طُمِسَت بقايا **الاقتصاد الفيودالي** بواسطة المشروع الرأسمالي كبير الحجم المنظّم علىٰ أسس بيروقراطية، قضىٰ الحزب الحديث ذو القاعدة الجماهيرية علىٰ بقايا الحكم السياسي الفيودالي، فقد أحل في البرلمان زعماءَ الأحزاب ممن يرأسون أحزابًا بيروقراطية ضخمة منظمة لأغراض انتخابية محل الأعيان المحليين[1].

وثبت أن لطبيعة الأحزاب الجماهيرية الحديثة تتسم بأهمية خاصة لدىٰ **فيبر**، لأنها أظهرت سمة حاسمة من سمات السياسة -أي الدولة- الحديثة، ألا وهي دمقرطتها المتنامية، كان هذا أيضًا أحد نتائج الرأسمالية الصناعية، لأن الرأسمالية والديمقراطية ساهمتا معًا في تطوير الدولة الحديثة، وعملت الليبرالية دائمًا -الكلاسيكية، والحديثة علىٰ حد سواء- علىٰ إضفاء الشرعية علىٰ هذا الترابط، والواقع أن النظرية الليبرالية الديمقراطية متشابكة تمامًا مع النظرية الاقتصادية الليبرالية الرأسمالية، وأدرك **فيبر** -كما فعل **ماركس**- بوضوح المفارقة التاريخية الكامنة في الديمقراطية نظريةً وممارسة، فمن ناحية يؤدي مفهوم «**الحقوق المتساوية**» للمواطنين إلىٰ محاولات متواصلة لمنع مركزة سلطة الدولة، ومن ناحية أخرىٰ يمثل هذا المفهوم نفسه الأساس الضروري لإنشاء بيروقراطية دولة ممركزة،

---

(1) Ibid., 225.

لأنّ فكرة المساواة تفترض أن مكاتب الدولة مفتوحة للجميع، وبذلك يجادل **فيبر** بأن «**الديمقراطية تتعارض حتمًا مع التوجهات البيروقراطية التي أنتجتها الديمقراطية في مواجهتها لحكم النبلاء**»(١).

هناك الكثير في هذا التحليل -كما في **نقد ماركس** السابق لحكم البيروقراطية- مما ينبئ بـ «**أزمة شرعية**» الدولة التي ظهرت لاحقًا وكانت متجذرة في صور التحليل الماركسية؛ وفي الحقيقة هناك الكثير في استدلال **فيبر يتوافق مع تركيز ماركس** علىٰ الرأسمالية باعتبارها القوة المشكّلة للدولة، والمجتمع الحديثين، فما يقوم به فيبر في الحقيقة هو توسعة لتحليل **ماركس** للرأسمالية باعتبارها نظام اقتصادي كي تشمل الحيز الاجتماعي، والسياسي الأوسع(٢)، فهو يرىٰ مثلًا في تنظيم المشروع الرأسمالي نموذجًا لشكل البقرطة الدولتي، إلا أنّ **فيبر يوسع من تحليل ماركس للرأسمالية** علىٰ مستوىٰ أكثر عمقًا ساحبًا **مفهوم ماركس** عن الاغتراب الاقتصادي إلىٰ المجال السياسي.

يشمل ذلك -بل أكثر أهمية لدىٰ **فيبر**- البيروقراطية بحيث يغترب (**ينفصل**) البيروقراطي عن وسائل الإدارة كما يغترب **البروليتاري** الحديث في تحليل **ماركس** عن وسائل الإنتاج، فلا العامل ولا البيروقراطي يملكان الأدوات أو المباني، أو غير ذلك من الوسائل المادية اللازمة لأداء وظائفهم المعينة(٣).

إلا أنّ الاغتراب الأكثر عمقًا بالنسبة **لفيبر** هو في الدولة نفسها أي الدولة باعتبارها هيكلًا ممركزًا للتحكم البيروقراطي، ففي هذا النوع فقط من النظام السياسي يتم تمييز النظام القانوني الموضوعي مفاهيميًا عن حقوق الفرد الذاتية مما يشكل **في رأي فيبر** فصلًا كاملًا بين العام والخاص، لكن **فيبر يجادل بأن** «**هذا الفصل المفاهيمي يفترض مسبقًا الفصل المفاهيمي بين 'الدولة' باعتبارها حاملًا مجردًا للصلاحيات السيادية، ومنشئًا 'للقواعد القانونية'، وبين جميع**

---

(1) Ibid., 226.

(٢) مقدمة المحرر لـ From Max Wcber, 47.

(3) Weber, "Politics as a Vocation," in *From Max Weber*, 82.

(4) Ibid., "Bureaucracy," 239.

'تفويضات' الأفراد الشخصية»[١]، ويشير إلىٰ أنّ «**هذه الأشكال المفاهيمية بعيدة كل البعد عن طبيعة هياكل السلطة ما قبل البيروقراطية، لا سيما الوراثية والفيودالية**»[٢].

يصف **فيبر** بذلك الأساس المفاهيمي للدولة الحديثة، فهي كيان مجرد يقوم علىٰ مفهوم غير مشخصن للسيادة منفصل عن كلٍ من الحكام والمحكومين، وهنا تتميز (**تنفصل/ تغترب**) الدولة مفاهيميًا عن المجتمع، وكذلك العام عن الخاص بالتبعية، وتصبح السلطة غير مشخصنة بشكل كامل باعتبارها هيكلَ هيمنة عقلانيًا-قانونيًا، ولا يتحقق هذا التصوير بشكل كامل إلا بنشأة بيروقراطية حديثة، **وكما يؤكد فيبر «لقد تم تحقيق الفصل المبدئي، والكامل بين المجالين العام والخاص عبر نزع الشخصنة كليًا عن الإدارة من خلال البيروقراطية، والتنسيق العقلاني للقانون»**[٣].

يتسم **تحليل فيبر** للنظام الطبقي الكامن في الرأسمالية -كما هو الأمر مع سوسيولوجياه عن الدولة عمومًا- بتعقد يفوق **تحليل ماركس**، ولكن الاختلافات هي اختلافات تركيز وتفصيل وليست في الأساسيات، فبالنسبة **لفيبر** لا يحدث التراتب الطبقي علىٰ أساس الفروق الطبقية فقط، بل علىٰ أساس المكانة و(**الحزب**) السياسي أيضًا، وفي حين يتجذر التقسيم الطبقي في النظام الاقتصادي، ويعتمد علىٰ حيازة الممتلكات يعد التقسيم الطبقي جانبًا من جوانب النظام الاجتماعي، ويستند إلىٰ إبراز الجاه الاجتماعي من خلال الهوية العرقية، أو المهنية وينتمي التقسيم السياسي إلىٰ ما يسميه **فيبر** بالنظام القانوني، ويتجلىٰ عبر الحيازة الصريحة للقوة السياسية، ومع ذلك، الثلاثة في **رأي فيبر** -«**الطبقات**» و«**جماعات المكانة**» و«**الأحزاب**»- ظواهر لتوزيع السلطة في جماعة معينة[٤]، ومع ذلك فيما يتصل بالدولة الحديثة لا تزال الطبقة الاجتماعية تشكل لدىٰ **فيبر** نوعَ التراتب الحاسم بنفس القدر الذي كانت به عند **ماركس**، ولذلك علىٰ الرغم

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Weber, "Class, Status, and Party," in *From Max Weber*, 181.

من أن جماعة مكانة ما قد تكون مهيمنة في تشكيل السياسة في وقت ما، إلا أنّ المكانة في النظام الرأسمالي تتحدد إلىٰ حد كبير من خلال الموقع الطبقي، وكما يشير فيبر: «**تتراتب (الطبقات)، وفقًا لعلاقاتها بإنتاج السلع وحيازتها؛ أما (جماعات المكانة)، فتتراتب وفقًا لاستهلاكها للسلع كما يظهر في (أنماط الحياة الخاصة)**»[1]، وفي المجتمع الرأسمالي يتحدد استهلاك السلع المطلوب بدرجة كبيرة بالموقع الطبقي، وبالطريقة نفسها قد تقوم الأحزاب علىٰ الطبقة، أو المكانة، وفي أغلب الحالات تعكس -**وفقًا لفيبر**- كلا النوعين من التراتب الطبقي، ولكن هيمنة الطبقة في الدولة الحديثة تظل حقيقةً واقعة، وعلاوة علىٰ ذلك، **يجادل فيبر بأن «آثار التكنولوجيا والتحول الاقتصادي يهددان التراتب تبعًا للمكانة، وترفع من أهمية الموقع الطبقي»**[2].

وهذا الاختلاف في التركيز وليس الجوهر يميز يظهر أيضًا في تناول **فيبر** للعلاقة بين الطبقة الاجتماعية، وأشكال الوعي الاجتماعي **ففيبر -كما ماركس-** يرىٰ صلة واضحة بين الاثنين، إلا أنه يراهما يتشاطران ما أسماه «**التآلف الانتقائي**» بدلًا من أن «**يحدد**» أحدهما الآخر بصرامة، ولذلك يطرح في دراسته **السوسيولوجية** الأكثر شهرة «**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**» **أنه علىٰ الرغم من أن البروتستانتية نشأت باعتبارها شكلًا من أشكال الوعي الديني مقترنةً مع الرأسمالية، إلا أنها لم تكن مجرد نتيجة «حددها» النظام الاقتصادي، بل إنها مارست تأثيرًا عميقًا عليه أيضًا**»[3]، وبالطريقة نفسها يمكن القول إنّ الليبرالية شكّلت تطورَ الرأسمالية كما أدت علاقات الإنتاج الرأسمالية إلىٰ ظهور الأيديولوجيا الليبرالية، لكن علىٰ الرغم من أن مفهوم **فيبر** عن التآلف الانتقائي مثّل تقدمًا بالقياس إلىٰ رؤىٰ **ماركس**، إلا أنّ **ماركس** لم يكن حتميًا للغاية كما افترض البعض، فعلاقات الإنتاج الطبقية، والأيديولوجيا -البنية التحتية، والبنية

---

(1) Ibid., 193.

(2) Ibid., 194.

(3) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Scribner, 1958).

الفوقية- بالنسبة **لماركس** مرتبطتان دياليكتيكيًا، لكنه لم يكن ليقر أبدًا بأن الوعي وحده يمكنه تحديد الأوضاع المادية، **وكذلك فيبر**.

إذن من الواضح أنه علىٰ الرغم من وجود اختلافات واضحة بين **ماركس وفيبر**، إلا أنها اختلافات تركيز وتفصيل وليست اختلافات جوهرية، فبالتأكيد **سوسيولوجيا فيبر** للدولة أكثر تطورًا وتعقيدًا من مثيلتها عند **ماركس**، سواء في صورة الأخيرة الرئيسية أو الثانوية؛ **فماركس لا يهتم في** المقام الأول بالأساس المفاهيمي للدولة -باستثناء كونها تشكلًا أيديولوجيًا- أو بأنماط الهيمنة المشروعة، أو بطبيعة البيروقراطية باعتبارها شكلًا عقلانيًا-قانونيًا من أشكال السلطة، لكن هذه العناصر من **سوسيولوجيا فيبر** لا تتعارض مع **تحليل ماركس**، بل هي في كثير من النواحي امتدادٌ له، ومن الواضح أنها تتفق مع تشديد **ماركس** علىٰ الحقيقة الكامنة لعلاقات الإنتاج الرأسمالية، وكما مر بنا، يرىٰ **فيبر** أن العدة المفاهيمية، والمادية للدولة الحديثة متشابكة مع تطور الرأسمالية الحديثة، وبذلك ينبغي فهم **ماركس وفيبر** معًا باعتبارهما يشكلان أهم مُنظِّرَين اجتماعيين للدولة الحديثة حتىٰ اليوم، ويعتمد مجال دراسات الدولة الحديثة في العلوم الاجتماعية بأكمله -بما في ذلك الأنثروبولوجيا المعاصرة- علىٰ أحدهما أو كليهما.

وفي الحقبة المعاصرة **أصبح للماركسية الجديدة** -التي تعتمد إلىٰ حد كبير علىٰ **نظرية ماركس الثانوية**- التأثير الأكبر في سوسيولوجيا الدولة الحديثة، وفي ذلك مفارقة لأن النظرية الثانوية لا تمنح الدولة استقلالًا إلا في ظروف استثنائية، ومحدودة زمنيًا، ومن الواضح أن الدولة إذا أصبحت موضوعًا مهمًا للماركسيين، فذلك لأنها أثبتت أكثر أهمية في الواقع مما كان متوقعًا.

السؤال هو لماذا؛ وقد عرضنا الإجابة بشكل عام في الفصول السابقة، فنظرية الدولة المجردة غير المشخصنة التي فصلت الدولة عن المجتمع المدني -أي عن النظام الطبقي- أنتجت حالةً أصبح فيها عدم المساواة في النظام الاقتصادي يتعارض تدريجيًا مع مطالب الطبقات العاملة المتحررة -الناشئة حديثًا- بحل سياسي لمشكلة إفقارهم تم تفعيل هذه المطالب -التي تم التعبير عنها في أيديولوجيات الليبرالية الحديثة، والديمقراطية الاجتماعية الإصلاحية- سياسيًا من قِبَل الأحزاب الجماهيرية البيروقراطية الجديدة، والتي قام **فيبر**

بتحليلها باعتبارها أساسية لعملية الدمقرطة هذه[١].

وهذه في جوهرها هي السيرورة التي بها اتخذت الدولة الغربية الحديثة شكلها المعاصر باعتبارها «**دولة رفاه**». وكما **تنبأ فيبر** أسهمت زيادة وظائف الدولة الناتجة عن ذلك إسهامًا أكبر في توجهات المركزة، والبقرطة التي تتسم بها الدولة الحديثة، واعترض علىٰ من يعتقدون -وخاصةً الاشتراكيين الثوريين- أن دمقرطة المجتمع المدني من شأنها أن تقلل من سلطه الدولة.

أما بالنسبة للماركسيين كانت المشكلة التي تثيرها دولة الرفاه أكثر أهمية من هيكلها البيروقراطي المتنامي، ففي ظاهر الأمر، بدا أن **دولة الرفاه** تتحدىٰ الافتراض الماركسي -أو علىٰ الأقل أكثر الافتراضات الماركسية راديكالية- الذي يقضي بأن الدولة ليست إلا «**الذراع السياسي للطبقة الحاكمة**»، وأنّ الليبرالية الديمقراطية باعتبارها أيديولوجيا لإضفاء الشرعية ما هي إلا مجرد غطاء لواقع الحكم الطبقي؛ ألم تثبت دولة الرفاه أن الحكومة الديمقراطية يمكنها أن تضع سلطة الدولة السيادية في أيدي الطبقات العاملة، وأنّ الدولة يمكنها تمثيل مصالح طبقة أخرىٰ غير الطبقة الرأسمالية؟ واستجابةً لذلك بدأ الماركسيون والماركسيون الجدد بالأخص في تطوير اهتمام متجدد بالدولة، واكتسبت **نظرية ماركس الثانوية** عن الدولة أهمية متزايدة[٢]، وأصبحت الإشكالية هي «**إلىٰ أي مدىٰ يمكن للدولة في المجتمع الرأسمالي أنّ تصبح مستقلة نسبيًا عن السيطرة الطبقية المباشرة**» بحيث يمكنها -علىٰ الأقل علىٰ المدىٰ القصير- أن تمثل مصالح طبقات أخرىٰ غير مصالح الرأسماليين[٣]، وكلمة «**نسبيًا**» كلمة أساسية لأنه لا زال مُفترَضًا أن

---

(١) نشأت أيضًا العديد من الأيدولوجيات الشيوعية والاشتراكية الراديكالية، إلا أن الماركسية أصبحت هي النموذج الثوري السائد بداية القرن العشرين، ورفضت الدولة باعتبارها آلية صالحة للإصلاح الاجتماعي.

(2) Clyde W. Barrow, *Critical Theories of the State: Marxist, Neo-Marxist, Post- Marxist* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1993), 4-5.

يجادل بارو بأن ظهور دولة الرفاه قد شكل تطور نظريات الدولة الماركسية والماركسية الجديدة والنظريات المشتقة منهما.

(٣) إلا أن إشكالية استقلال الدولة ليست إشكالية الماركسيين والماركسيين الجدد فحسب، انظر مثلًا:

Eric A. Nordlinger, *On the Autonomy of the Democratic State* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), 203-207.

=

الرأسمالية -سواءً كانت تعني علاقات إنتاج معينة، أو النظام الاقتصادي بأكمله- يجب أن تسعىٰ جاهدة للحفاظ علىٰ نفسها، وعلىٰ الرغم من أن المناقشات بين المدارس الماركسية المتنوعة تتسم -علىٰ أقل تقدير- بتعقّد مزعج، إلا أنه يمكن تمييز الاتجاهات العامة بشكل كافٍ.

في الطرف الأول يقع **«الأداتيون»** الأقرب إلىٰ الحفاظ علىٰ **نظرية ماركس الرئيسية** عن الدولة -وإن لم يكن بشكل مباشر فظ- إذ يجادلون بأن الطبقة الرأسمالية لا زالت تستخدم الدولة في الواقع باعتبارها أداةً للحكم الطبقي[١]، ويمثل كتاب **رالف ميليباند «الدولة في المجتمع الرأسمالي»** عملًا كلاسيكيًا في هذا التيار، إذ يصور ميليباند أعضاء الطبقة الرأسمالية، أو وكلائهم الإداريين والمهنيين باعتبارهم مسيطرين علىٰ مؤسسات الدولة التنفيذية الأساسية بالإضافة إلىٰ المؤسسات الحاسمة في تشكيل السياسات كالأحزاب السياسية، ووسائل الإعلام، وما إلىٰ ذلك[٢]، وفي الوقت نفسه، يجادل **ميليباند** بأنه يجب علىٰ

= يجادل نوردلينجر بأن الدولة الديمقراطية غالبًا ما تكون مستقلة، ويرفض «الاختزالية الاجتماعية» للنظرية الديمقراطية الليبرالية الإمبريقية.

(١) لم ينكر لا ماركس ولا الماركسيون الجدد إمكانية الاستقلال المؤسسي للدولة، لكن ما يطرحونه هو ببساطة أن هذا الاستقلال لا ينفي أساس الهيمنة الطبقي المطلق، انظر:

Adriano Nervo Codato and Renato Monseff Perissinotto, "The State and Contemporary Political Theory: Lessons from Marx," in *Paradigm Lost: State Theory Reconsidered*, ed. Stanley Aronowitz and Peter Bratsis (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2002).

«إن مشكلة 'سلطة الدولة' منفصلة عن مشكلة 'جهاز الدولة'» (٦٤). أي أن الدولة المؤسساتية يمكنها اتخاذ أشكال عدة، أو تكون أكثر استقلالية أو أقل، لكنها تظل دولة طبقية مادامت سياساتها تخدم طبقة معينة، وبالنسبة للماركسيين والماركسيين الجدد، سلطة الدولة مسخرةٌ قطعًا لمصلحة الطبقة الرأسمالية، مهما ضاق أو اتسع تعريف هذه الأخيرة.

(2) Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (New York: Basic Books, 1969).

من الواضح أن الدولة المعاصرة ليس مهيمن عليها من قبل طبقة رأسمالية حاكمة بالطريقة المباشرة والواضحة التي تصورها ماركس في زمنه، فالآن تلعب النخب الإدارية دورًا حاسمًا كذلك، إلا أنهم، كما يجادل ميليباند، يأتون بشكل غير متكافئ من الطبقة الوسطىٰ المهنية (٦٦-٦٧) ويعكسون مصالح الرأسماليين.

الدولة كي تكون فعالة أن تحقق بعض الاستقلال عن الضغط الطبقي المباشر[١].

وفي الطرف الآخر يقع «**البنيويون**» **مثل نيكوس بولانتزاس** الذي يجادل بأن الدولة هي مكون بنيوي للنظام الرأسمالي، وظيفته الحفاظ علىٰ النظام بأكمله لا يتم ذلك عبر الشغل المباشر لمناصب سلطة الدولة الرئيسية، بل بالتلاعب الإيديولوجي، والتنظيم الكلي للمجتمع المدني، وعلىٰ الرغم من أن ترتيبًا كهذا يظل في مصلحة الطبقة الرأسمالية بشكل واضح، إلا أنّه لا يشكل تمثيلًا مباشرًا لهذه المصلحة في بنية الدولة، وفي الواقع يصبح من الضروري أن تؤسس الدولة «**استقلالًا نسبيًا**» عن جميع الفصائل الطبقية التي تسعىٰ إلىٰ الاستيلاء علىٰ سلطتها، وبذلك تصبح عوامل البنية الفوقية ذات أهمية حاسمة -إن لم تصبح مهيمنة-، ويعود بولانتزاس إلىٰ مفهوم جرامشي عن «الهيمنة» لتفسير هذه العلاقة متزايدة التعقيد بين الدولة والمجتمع المدني[٢]، وسرعان ما أدت المناقشة الأولية بين الأداتيين والبنيويين إلىٰ مزيد من التطورات في نظرية الاستقلال النسبي، وكان الاتجاه السائد هو وسم الدولة باستقلال متزايد مع الإصرار في الوقت نفسه علىٰ الحفظ المطلق لمصالح الطبقة الرأسمالية، ولو علىٰ المدىٰ القصير، فمثلًا يجادل **كلاوس أوفه** أنّ الدولة كيان مستقل يلعب دورَ الوسيط في الصراع الطبقي؛ وتحاول عبر أشكال التنظيم السياسي **البيروقراطية** أن تؤمِّنَ التراكم الرأسمالي والرفاه الاجتماعي كليهما.

وإنّ كان تحقيق ذلك في النهاية أمرًا مستحيلًا بالنسبة لأوفه، إلا أنّ ذلك لا ينفي أن لا الرأسماليين ولا العمال يقدرون علىٰ تحقيق تماسك طبقي يكفي للسيطرة علىٰ الدولة[٣].

---

(١) انظر من أجل مناقشة صلبة للجدال الذي دار بين ميليباند وبولانتزاس وأوفه:

Held, *Political Theory and the Modern State*, 67-76.

(٢) انظر من أجل رفض بولانتزاس «للأداتية»، وتركيزه علىٰ عوامل البنية الفوقية في أزمة الرأسمالية، ولأطروحته بأن ضوابط التحكم الأيدولوجية، والهيمنية ستفشل لحل الأزمة في النهاية، انظر:

Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism*, trans. David Fernbach (London: NLB, 1975) (169-171).

(٣) انظر: =

يذكّرنا هذا التحليل بالطبع بالنظرية **«البونبارتية»** الأصلية أو **النظرية الماركسية الثانوية** عن الدولة، وبمدها إلىٰ نهايتها المنطقية سنصل إلىٰ **النظرية الفيبرية** عن الدولة البيروقراطية المستقلة[١]، وهذا هو بالضبط ما وصل إليه نقاد الماركسية الجديدة، ولا سيما **تيدا سكوكبول** التي تجادل في كتابها **«الدول والثورات الاجتماعية»** -متوافقةً تمامًا **مع رؤىٰ فيبر- ضد الماركسيين الجدد** بأن **«الدولة . . . ليست مجرد ساحة للصراعات الاجتماعية، والاقتصادية، بل هي مجموعة من المنظمات الإدارية الشُرطية، والعسكرية ترأسها سلطة تنفيذية، وتنسق بينها جيدًا بصورة أو بأخرىٰ»**[٢]. أي أنها هيكلٌ بيروقراطي مستقل قائمٌ بذاته بمعزل عن النظام الطبقي[٣]، ولا يعني ذلك إنكار أن الدولة تقوم علىٰ التقسيم الطبقي، فهذه حقيقة واضحة بالنسبة **لسكوكبول وفيبر**، بل يعني ببساطة أنّ الدولة لا يمكن اختزالها إلىٰ النظام الطبقي، سواءً مباشرة كما في **النظرية الماركسية** الرئيسية عن الدولة، أو بشكل غير مباشر كما في **النظرية الثانوية أو نظرية الاستقلال النسبي**[٤].

= Claus Offe, *Modernity and the State East*, West (Cambridge: The MIT Press, 1996).

بالنسبة لأوفه، هناك تناقض أساسي كامن في الدولة الحديثة، فادعائها السلطة المطلقة (السيادة) يفقد شرعيته بعدم قدرة البيروقراطية علىٰ تلبية الاحتياجات الاجتماعية المتزايدة (فقدان «العقلانية») وكما يطرح، تمثل الكوربوراتية حلًا لعدد محدود فقط من الدول (٦٣-٧٠).

(١) انظر:

Martin Carnoy, *The State and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1984)،

يلاحظ كارنوي التأثير الواضح لفيبر في تحليل أوفه خصوصًا لنظرية فيبر عن البيروقراطية، ولكن مع استمرار الافتراض الماركسي بأن البيروقراطية تعكس في النهاية مصالح الرأسماليين (٦).

(2) Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 29.

علىٰ الرغم من اعتراف سكوكبول بدينها لفيبر، إلا أنها تميز تحليلها عن تحليله. انظر: الهامش ٤، ص ٣٠٤.

(٣) لتحليل عن التقابل بين مفهوم سكوكبول عن الدولة المستقلة وبين النظريات المستقلة المتنامية لدىٰ الماركسيين الجدد، وبشكل أعم عن التركيز علىٰ عوامل البنية الفوقية من قبل المنظرين الماركسيين منذ جرامشي، انظر:

Carnoy, *The State and Political Theory*, (250-261).

(٤) انظر: =

أطلقت **سكوكبول** بحق علىٰ رؤيتها «**الواقعية التنظيمية**»، وهو مصطلح يمكن تطبيقه بسهولة علىٰ **نظرية فيبر** عن الدولة، لكن ما يهمنا في هذه المناقشة هو مسألة شرعية الدولة، وبينما ترفض **سكوكبول** كون هذه المسألة أمرًا هامًا لغير الماركسيين تمثل هذه الأخيرة أمرًا مهمًا للماركسيين، وللماركسيين الجدد بوجه خاص ممن يجادلون بأن الاستقلال النسبي للدولة هو الشرط الضروري لاستمرار شرعيتها، وبالتأكيد كانت مهمة بالنسبة **لفيبر** إذ قام تصنيفه للهيمنة -بما فيها أشكال هيمنة الدولة- علىٰ مفهوم إضفاء الشرعية.

تصر **سكوكبول** أنه لا شك في أن الدولة تظل شرعية بشكل عام طالما أنها تؤدي مهامها بشكل مناسب، بل بغير ذلك لفترة معينة، والغالب أن النخبة وإداريي الدولة هم فقط من يهتمون بهذه المسألة[(١)]، لكن تركيزنا انصبّ [**هنا**] علىٰ الأساس التاريخي الواسع لشرعية الدولة، وأصولها النظرية، وتناقضاتها الكامنة لا علىٰ صلاحيتها الأيديولوجية بالمعني المباشر فحسب، وفي هذا السياق تظل الشرعية مسألة حاسمة، لأنه لا يمكن لأي شكل من أشكال الحكم أنّ يظل قائمًا لمدة طويلة بلا أيديولوجيا لإضفاء شرعية علىٰ وجوده.

وقد اهتمت «**النظرية النقدية**» ماركسية الأسس بمسألة الشرعية هذه علىٰ وجه الخصوص، ولا سيما في أعمال **يورجن هابرماس**، وهو أحد أعضاء معهد **فرانكفورت في ألمانيا مع أوفه**.

يركز **هابرماس** صراحة علىٰ إشكالية وجود أزمة شرعية كامنة في الرأسمالية المتقدمة؛ الأطروحة التي يقدمها **هابرماس** معقدة للغاية، بل بشكل مبالغ فيه، إلا أنّ جوهرها مفهوم بما فيه الكفاية، وتتبع المبادئ العامة للماركسيين الجدد، **فدولة الرفاه الحديثة** تواجه تناقضًا من المستحيل تجاوزه هو إدامة التراكم الرأسمالي مع الاستجابة في الوقت نفسه للمطالب الاقتصادية لجميع المواطنين،

= Skocpol, *States and Social Revolutions.*

وتماشيًا مع تحليل فيبر، توافق سكوكبول علىٰ أن «تنظيمات الدولة الأساسية مشكّلة وتعمل في سياق علاقات اقتصادية اجتماعية مقسمة طبقيًا، وفي سياق الديناميكيات الاقتصادية القومية والدولية» (٢٩).

(1) Ibid., 31-32.

وتسعىٰ الدولة لحل ذلك عبر تحويل تناقضات علاقات الإنتاج الرأسمالية من المجال الخاص للمجتمع المدني إلىٰ الدولة، إلا أن ذلك يؤدي إلىٰ تسييس النظام الطبقي، بل إلىٰ احتمالية نزع الشرعية عن الدولة عبر كشف ادعاءاتها المساواة الجماعية في الحقوق باعتبارها مجرد غطاء لمصالح الرأسماليين الخصوصية(١).

ولذلك يجب علىٰ الدولة أن تحاول باستمرار نزع الطابع السياسي عن المجال العام، لكن لا يمكن فعل ذلك مباشرة؛ إذ إنها لا يمكنها أنّ تلغي الديمقراطية الجماهيرية بما أن **دولة الرفاه** المعاصرة تستمد شرعيتها من الإطار الليبرالي-الديمقراطي، لكن بدلًا من ذلك يؤدي الهيكل السياسي للدولة الحديثة -كما **يشير هابرماس**- إلىٰ تحييد مشاركة الجماهير بطريقة تخلق انطباعًا زائفًا بمشاركة المواطنين في صنع القرار. فهي «**تسمح بتطبيق مؤسسات، وهيئات ديمقراطية في الظاهر علىٰ الرغم من أن المواطنين يتمتعون -في خضم مجتمع سياسي من الناحية الموضوعية- بمكانة المواطنين السلبيين ممن لا يملكون إلا حق منع الإجماع**»(٢).

يرىٰ **هابرماس** أن نتيجة ذلك هي من ناحية الخصخصة التدريجية للحياة إذ يبدأ الأفراد في تحويل تركيزهم من الحياة العامة إلىٰ **الرفاه الاقتصادي** الشخصي -المجتمع الاستهلاكي-، ومن جهة أخرىٰ هيمنة متزايدة للنخب الفنية في بيروقراطية الدولة.

تمثل قدرة الدولة علىٰ حفظ شرعيتها بهذه الطريقة أمرًا إشكاليًا، لكن بالنسبة لمفكري النظرية النقدية لم يعد هناك أي يقين في هذا الأمر، ولذلك ليس مستغربًا أن يُنظر إلىٰ **النظرية النقدية** في كثير من الأحيان باعتبارها شكلًا من أشكال «**الماركسية المتشائمة**»، لكنها متشائمة فقط لأن هيكل الدولة الحديثة واستقلالها المتزايد عن الضوابط الديمقراطية، قد شكّك بذلك في مدي ملائمة

(1) Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1975), 36-37.

(2) Ibid., 37.

النظرية الماركسية عن الدولة، فقد أثبتت الدولة، وبنيتها الفوقية القانونية، والأيديولوجية أنها أكثر أهمية وانتشارًا مما افترضته **النظرية الماركسية الكلاسيكية**، سواءً في شكلها الرئيسي، أو الثانوي، ولذلك ركّزت النظرية النقدية، كما النظرية الماركسية الجديدة بشكل عام على الدولة ولا سيما أيديولوجيا إضفاء الشرعية الخاصة بها باعتبارها عوامل مهمة في حفظ النظام الرأسمالي، ولهذا السبب أيضًا كان **فيبر** مؤثرًا بصفة خاصة بين مفكري النظرية النقدية، **ففيبر** لم يقتصر فقط على تقديم سردٍ مفصلٍ لطبيعة الدولة الحديثة باعتبارها نظامًا بيروقراطيًا للتحكم، بل أيضًا لطابع الأيديولوجيا العقلانية-القانونية لإضفاء الشرعية الخاصة بها.

لكن المشكلة وفقًا **لهابرماس** هي أنّ الوضعية القانونية المحضة لدىٰ **فيبر** لا ترسي أساسًا كافيًا لإضفاء الشرعية علىٰ الدولة، فيشدد **هابرماس** علىٰ أنّ القانون يجب أن يستند إلىٰ مبدأ أخلاقي ما. غير نفسه، وهذا بالتحديد ما يرفضه **فيبر**، باعتباره عالمًا اجتماعيًا حديثًا[1]، وبالطبع اعتراض **هابرماس** ليس اعتراضًا جديدًا؛ وهو في جوهره نفس الاعتراض علىٰ **نظرية هوبز** عن تأسيس الدولة والقائمة **[أي النظرية]** علىٰ نظرية تعقلية محضة عن الإلزام وعلىٰ مفهوم محايد أخلاقيًا عن قانون **(وضعي)** للدولة، وهذا الاعتراض نفسه هو الذي يكمن في صميم **محاولة هيجل** لتأسيس الدولة مرة أخرىٰ علىٰ أساس «**حقيقي**» من الناحية الأخلاقية، وعلىٰ مفهوم غاية نهائية، إلا أنّ تحليل **هابرماس للدولة الحديثة** يضرب بجذوره في مادية **ماركس وفيبر**، وعلىٰ الرغم من انتقاداته لهذه التقاليد الفكرية وللتجريبية غير النقدية التي تتسم بها العلوم الاجتماعية الحديثة، إلا أنه لا يستطيع العودة إلىٰ التقاليد القديمة من افتراض غاية نهائية ما خارج العالم المادي.

كان الحل الذي قدمه **هابرماس** لهذه المعضلة هو «**نظرية الكفاءة التواصلية**» التي تفترض إمكانية التوافق علىٰ نظام أخلاقي ملزم عبر تواصل مفتوح ومتساوٍ وغير مقيد من جميع الأطراف وخالٍ من كل أشكال الهيمنة أو التشوه

(1) Ibid., 97-102.

الأيديولوجي، ويؤمن **هابرماس** بأن «**الوضع المثالي للكلام**» -بمصطلحاته- يمكنه توفير بديلٍ أخلاقي لأشكال الهيمنة السياسية وعلاقات الإنتاج القائمة والتي تحجبها الآن المبررات الأيديولوجية للواقع الحالي.

لا زال تقدير **هابرماس** هذا يتعرض لاعتراضات عدة ليس أقلها أن «**النظرية التوافقية عن الحقيقة**» نفسها تتطلب تبريرًا، وكان **رد هابرماس** -في أبسط صوره- أن طبيعة الخطاب الكامنة تفترض إمكانية تأسيس الحقائق الأخلاقية، وأنّ البنية البراجماتية للتشكيل الخطابي تجعل التوصل إلىٰ توافق حرٍ ومتساوٍ في الآراء أمرًا ممكنًا، وضروري سياسيًا[١].

ما يهمنا هنا هو أنه حتىٰ في إطار ماركسي مادي يشعر **هابرماس** بأنه مضطر إلىٰ إثارة إشكالية الشرعية، ومن ثمّ الأساس الأخلاقي للدولة مرة أخرىٰ، وبالنسبة إليه -وللماركسيين الجدد عمومًا- كانت **دولة الرفاه** التدخلية التي اتسمت بها الرأسمالية المتقدمة هي التي لفتت الأنظار إلىٰ هذه الإشكالية في محاولتها دمج الاقتصاد يالنظام السياسي، وأصبحت القضايا الطبقية الآن قضايا سياسية في حين أن العلاقات الطبقية في الفصل الليبرالي الكلاسيكي بين الدولة، والمجتمع المدني كانت منزوعة الطابع السياسي بشكل رسمي، وبالتالي، يجادل **هابرماس** بأن الدولة التدخلية الحديثة «**يجب أن تُضفىٰ عليها الشرعية -كدولة ما قبل الرأسمالية- علىٰ الرغم من أنها لم يعد بإمكانها الاعتماد علىٰ بقايا التقليد الذي قوّض وتفكك أثناء تطور الرأسمالية**»[٢].

إذا كانت الدولة الحديثة كما يؤكد **هابرماس** لم يعد بإمكانها الاعتماد علي السلطة التقليدية، وإذا كان تحليل **فيبر** صحيحًا عن أن الهيمنة العقلانية-القانونية **(الوضعية-القانونية والسيطرة البيروقراطية)** هي الطابع الأساسي للدولة الحديثة

---

(1) ibid., 102-117.

لتوجه هذه الحجج العام، ولنقد لنظرية العقد التي قد تذكرنا لولا ذلك بمفهوم الكفاءة التواصلية (والوضع المثالي للكلام)، انظر أيضًا: مقدمة توماس ماكارثي لهذا العمل من أجل عرض مجمل جيد عن نظرية هابرماس الأخلاقية خطابية الأساس.

(2) Ibid., 36

كيف يمكن إذن إضفاء الشرعية عليها على المدى الطويل؟ الحل الذي **قدّمه هابرماس** هو في أفضل الأحوال مثيرٌ للجدل، وباستثناء الانتكاس الجذري إلى شكل ما مؤقت من السلطة الكاريزمية لا يوجد أي حل واضح، وبالطبع لم تعد القومية الليبرالية كافية باعتبارها أيديولوجيا لإضفاء الشرعية؛ فهي مثالٌ فشل منذ فتره طويلة، وعلى الرغم من وضوح مفكري النظرية النقدية، والماركسيين الجدد فيما يتعلق بأن أيديولوجيا إضفاء الشرعية التي تقدمها الليبرالية الحديثة يجب تجاوزها بطريقة ما إلا أنهم لا يرون ذلك أمرًا ممكنًا في ظل الوضع القائم، فإما أنّ تتغير علاقات الإنتاج الرأسمالية، أو سنواجه مستقبلًا كئيبًا من القيود البيروقراطية، والأيديولوجية المتنامية.

قد يكون ذلك تشاؤمًا غير مبرر على الرغم من أن **فيبر** نفسه لم يكن أقل تشاؤمًا، إلا أنّ إشكالية الشرعية هي إشكالية سياسية حقيقية، وهي الآن في موضع الصدارة بسبب **دولة الرفاه** الديمقراطية، ولا يمكن رفضها ببساطة باسم الحياد القيمي للعلوم الاجتماعية، والواقع أنّ انبعاث الاهتمام بالدولة في العلوم الاجتماعية، ومن ثمّ استعادة **سوسيولوجيا ماركس وفيبر** هو في حد ذاته جانب من جوانب إشكالية الشرعية أي إشكالية التناقضات البنيوية، والأيديولوجية للدولة الحديثة في الحقبة المعاصرة.

الفصل الثامن
الدولة بتأمل بعدي

أحد أكثر العبارات الكاشفة في تاريخ الوعي السياسي هي التي قررها الملوك القطريون في نهاية القرن الثالث عشر: «**الملك هو إمبراطور في مملكته الخاصة**».

كان هذا الادعاء محاولة لإضفاء الشرعية علىٰ شكل الحكم الجديد عبر استدعاء مفهوم وليد عن السيادة كامن في النموذج القائم للسلطة العليا في العالم المسيحي، وهو مفهوم ترجع أصوله إلىٰ مفهوم السلطة المطلقة الروماني القديم، كانت هذا كافيًا باعتباره حيلة سياسية، إلا أنه كان قاصرًا تمامًا باعتباره انعكاسًا للواقع السياسي، فعلىٰ الرغم من أنّ الملك أصبح الآن أكثر من مجرد نبيل فيودالي أول بين أقرانٍ له، إلا أنه لم يكن بعد إمبراطورًا، وحتىٰ لو كان بإمكانه ادعاء سلطة مكافئة للإمبراطور، فإنها لم تكن من طبيعة مختلفة تمامًا فحسب، بل كانت أيضًا مدمرة في النهاية لكل طموحات الإمبراطور في حكم الجمهورية المسيحية القديمة بأكملها، وفي الواقع كانت هذه هي أولىٰ محفّزات مفهوم سيادة الدولة.

يكاد هذا التصور الخاطئ للواقع السياسي أنّ يكون نمطيًا في تاريخ الفكر السياسي، ولا سيما خلال الفترات الانتقالية كفترة أوج العصور الوسطىٰ، إذ يصبح شكل الكيان السياسي القائم نموذجًا عَرَضيًا -لكنه خطأ- لإضفاء الشرعية علىٰ هيكل سياسي جديد وناشئ. نرىٰ ذلك مرارًا وتكرارًا في محاولات لبناء أيديولوجيا جديدة لإضفاء الشرعية علىٰ أساس النظام السياسي القديم

المنفصل عن الواقع بشكل تدريجي، فحاول **أرسطو** التأكيد علىٰ مثال الدولة-**المدينة الكلاسيكية** التي كانت تحتضر ساعة ما كان يدمرها تلميذه الأكثر شهرة، وكما سعىٰ **شيشرون** بعد ذلك لإصلاح الإمبراطورية الرومانية الناشئة بمُثُل عليا جمهورية كانت تفقد أهميتها بشكل تدريجي، ويتسم كامل تاريخ الفكر السياسي القروسطي بادعاءات للشرعية مستمدة من نظرية كلاسيكية رومانية، ويونانية عن الدولة من قِبَل سلطات حاكمة عدة علىٰ مجتمع لادولتي بشكل جذري، وكما رأينا حتىٰ عندما ظهرت الدولة الحديثة في شكل هيكلي واضح ظل الوعي السياسي يميل إلىٰ التفكير في نماذج تقليدية من التنظيم السياسي، وإن كانت متناقضة في كثير من الأحيان، أو علىٰ الأقل لم يفكر في تجاوزها.

إنّ ما يميز العلوم السياسية الأمريكية في هذا التاريخ النظري هو ادعاؤها بتجاوز العلاقة التاريخية بين نظام الحكم والوعي السياسي، فقد استندت تعريفاتها، ونماذجها للسياسة في حقبة ما بعد الحرب بقدر كبير إلىٰ رفض شكل نظام الحكم الحالي -الدولة الحديثة- باعتبارها أساسًا سليمًا للتحليل السياسي، أدىٰ ذلك إلىٰ إنشاء علم حقيقي للسياسة، أو علىٰ الأقل ظهرت إمكانية ذلك الآن؛ لأنّ النظرية السياسية قد فُصِلت أخيرًا عما كان يعتبر حتىٰ الآن انعكاسًا أيديولوجيًا، أو تبريرًا لنظام حكم تاريخي، وبرفض الدولة الحديثة، بل برفض مفهوم الدولة كذلك لم تقتصر العلوم السياسية الأمريكية علىٰ مجرد الادعاء بخلق علم للسياسة محايد قيميًا، ومتحرر من الإشكاليات القيمية لإضفاء الشرعية، بل ادعت كذلك إمكانية وجود علم عالمي غير مقيد بالواقع التاريخي.

لكن عند النظر إلىٰ هذا الادعاء في ضوء الخلفية التاريخية، والأيديولوجية للدولة الحديثة يصبح موضع شكٍ في أفضل الأحوال، فكما أشرنا في الفصل الأول ولّدت العلوم السياسية في فترة ما بعد الحرب نماذج للسلوك السياسي تعكس السمة الأكثر تناقضًا في الدولة الحديثة ألا وهي النزعة الفردية الجِذرية المقترنة بمركزة واسعة النطاق للسلطة السيادية غير المشخصنة.

يقوم هذا التناقض علىٰ نظرية الدولة غير المشخصنة المنفصلة عن كلٍ من الحكام والمحكومين أي علىٰ نظرية السيادة الحديثة التي تُستمد فيها السلطة

السياسية العليا من قبول الأفراد، والمتساوين في فعل القبول علىٰ الرغم من عدم المساواة بينهم في المجتمع المدني.

أصبح هذا المركب من الأفكار أساس الأيديولوجيا الليبرالية، وهي الأيديولوجيا الأساسية لإضفاء الشرعية علىٰ الدولة الحديثة، سواءٌ في نسختها الكلاسيكية، أو في نسختها الحديثة أيضًا علىٰ الرغم من جذور هذه الأخيرة **الهيجلية**، وبالتالي فإن الانتقادات المتكررة التي تُوّجه للتوجه السائد في العلوم السياسية الأمريكية بأنه متورط في الأيديولوجيا الليبرالية تؤكد أنه في الحقيقة يعكس الدولةَ علىٰ الرغم من رفضه لها، والواقع أنه يمكن القول إنّ رفض العلوم السياسية الأمريكية للدولة هو مجرد شكل معاصر من أشكال أيديولوجيا الدولة، لأنه يتطلب هيكلًا سياسيًا غير مشخصن، ومنفصل اجتماعيًا من الناحية النظرية كي يمكن تصور نظرية للسياسة منفصلة عن شكل الكيان السياسي القائم وأيديولوجيا إضفاء الشرعية الخاصة به.

وهذا التحيز الليبرالي والمناهض للدولة هو نفسه يكمن وراء تلك الانتقادات الموجهة للعلوم السياسية الأمريكية من زاوية مقاربتها اللاطبقية، واللاتاريخية للظواهر السياسية، فالدولة الحديثة هي كيان تاريخي معين ككل تشكّلات الدولة التي سبقتها تقوم علىٰ شكل معين من أشكال التقسيم الطبقي. هذا هو ما يجعل العلوم السياسية الأمريكية مختلفة تمامًا عن أنماط التنظير السياسي **الماركسية والفيبرية** بل **والهيجلية** -وقد يجادل نقادها بأنها ذات صلة ضعيفة بهذه الأنماط- لأنّ هؤلاء اعترفوا بتاريخية الدولة الحديثة، **وبأسسها السوسيولوجية** في النظام الطبقي، وبالتالي بضرورة فهم السلوك السياسي في هذا السياق التاريخي والسوسيولوجي.

ولكن ماذا عن الاتجاه المعاكس في التخصص نحو إعادة التعامل مع قضية الدولة؟ من المؤكد أنّ في هذا تطورًا هامًا، لكن النظريات المتمحورة حول الدولة الأكثر بروزًا **كالماركسية** الجديدة، وحتىٰ النظريات القائمة علىٰ **رؤية فيبرية** كالواقعية التنظيمية ليست بعدُ نظريات كاملة التطور عن الدولة، فعلىٰ الرغم من أنّ **الماركسية الجديدة** قد استندت إلىٰ ما وصفناه **بالنظرية الماركسية الثانوية** عن

الدولة «**المستقلة نسبيًا**»، إلا أنّ هذا لا يشكل في حد ذاته نظرية شاملة عن الدولة[1]، وعلىٰ الرغم من أن الأداتيين الجدد والواقعيين التنظيميين قد «**استعادوا الدولة**»، إلا أنهم يميلون إلىٰ فهمها باعتبارها مجرد مجموعة من المؤسسات الإدارية وباعتبارها الهيكل البيروقراطي الدائم للحكومة، وإلىٰ استبعاد الأساس المفاهيمي للدولة، وأيديولوجيا إضفاء الشرعية الخاصة بها، وعلىٰ الرغم من أنّ ذلك يشكل -بالنسبة لمعتنقيها علىٰ الأقل- تقدمًا علىٰ المقاربة اللادولتية في التخصص، وعلىٰ «**الاختزالية الاجتماعية (الطبقية)**» للماركسية الجديدة، إلا أنّ ذلك يعني تصورَ الدولة الحديثة في أقل من كليتها[2].

ففي كليتها الدولة الحديثة -ككل تشكّلات الدول السابقة عليها- عبارة عن مركب من البنىٰ السياسية، والاجتماعية، والأيديولوجية، لكن ما يجعل الدولة الحديثة فريدة من نوعها هو لشخصنتها المزعومة هذا هو ما يشكل جوهر شرعيتها أي دمج مفهوم تجريدي عن الدولة مع مبدأ السيادة الشعبية الذي يتجاوز السمات المشخصنة البحتة للمفهوم القديم عن سيادة الحاكم، وبذلك تكون الدولة الحديثة نظرية بقدر ما هي إمبريقية، وهو ما أكد عليه مفكرون **كهيجل وإمبريقيون كماكس فيبر**، وبالتالي لا يقتصر فهم الدولة الحديثة علىٰ مجرد فهمها باعتبارها مجموعة من المؤسسات الحاكمة، بل باعتبارها بنية نظرية وأيديولوجية ترتّب هذه

---

(١) لقد تجاوز الماركسيون المؤسساتيين في هذا الصدد، فعلىٰ الرغم من النقد الموجه لهؤلاء الأوائل باعتبارهم «اختزاليين» إلا أنهم يفهمون الدولة من منظور شامل يضم العلاقات الطبقية والعوامل الأيديولوجية. للاطلاع علىٰ نقاش ممتاز حول هذا الأمر والنقد المرتبط به للإطار المؤسساتي، وكذلك انتقادات لمقاربات متنوعة لادولتية ومناهضة للدولة، انظر:

Paradigm Lost: State Theory Reconsidered, ed. Stanley Aronowitz. Peter Bratsis (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2002).

(٢) انظر:

Andrew Vincent, *Theories of the State* (Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1987), 219-224.

يشير فينسنت بشكل صحيح إلىٰ الأساس المفاهيمي للدولة، ومن ثمّ الحاجة إلىٰ فهمها «في كليتها» باعتبارها بنيةً من المؤسسات الحكومية بالإضافة إلىٰ مجموعة قيم لا يمكن -كما يؤكد فينسنت بحق- تصورها بمعزل عن الدولة (كالحقوق مثلًا). وفي هذا الكتاب وضحنا أن هذه القيم مستمدة من نطاق معياري أوسع للدولة يتشكل من خلال أيديولوجيا إضفاء الشرعية الخاصة بها ونظام التقسيم الطبقي الذي تقوم عليه.

المؤسسات في نمط (**دستوري**) معين، وعلىٰ أساس اجتماعي (**طبقي**) معين، إلا أنّ هذا الفهم لا يمكن تحقيقه بمعزل عن التحولات التاريخية -**السياسية والسوسيولوجية**- التي أنتجت هذه السمات الخاصة.

كانت هذه بالضبط وجهة **نظر هيجل** ومنهجه، وعلىٰ الرغم من أنه لا يوجد أي عالم اجتماعي معاصر قد يتفق -أو حتىٰ يمكنه ذلك- مع **استنتاج هيجل بأن «الدولة هي التحقق الفعلي للفكرة الأخلاقية»**، إلا أنها قطعًا التحقق الفعلي لبنية تاريخية معينة من المؤسسات، والمفاهيم وصور الإضفاء الاجتماعية والسياسية للشرعية، ومع ذلك تثير أي مقاربة متمحورة حول الدولة في تخصص العلوم السياسية بعض الإشكاليات الإبستيمولوجية، والمنهجية العميقة، إذ إن ذلك يعني اعتمادًا أكبر بكثير علىٰ المعطيات التاريخية، واستعدادًا للتعامل مع فكرة الطروء التاريخي مما يمثل أمرًا إشكاليًا عند أي محاولة لصياغة نظريات عامة، وشاملة للسلوك السياسي.

قد يعني ذلك إمبريقية تضرب جذورها في إطار مفاهيمي أوسع، وغير مجرّد عن الواقع التاريخي بل عاكس له بصراحة وليس بشكل ضمني (**أيديولوجي**)، وكذلك استعداد للتعامل مع قضايا إضفاء الشرعية ذات الصلة لا باعتبارها بالطبع مسائل معيارية، لكن باعتبارها أبنية أيديولوجية -بالمعنىٰ الفيبري- ذات تعبات إمبريقية حقيقية.

قد يعني ذلك أيضًا اعترافًا أعمق بتأثير الطبقة الاجتماعية علىٰ كامل مجال السلوك السياسي، لأن الأدلة الأنثروبولوجية تكشف بوضوح أنّ الدولة لا يمكن أن تكون غير مشخصنة في الواقع كما تفترض أيديولوجية إضفاء الشرعية، ولكنها دائمًا وفي كل مكان «**شكلٌ دولتي للمجتمع**» أي هيكل سياسي يقابل نظامًا معينًا من التقسيم الطبقي، ولا بد من الإشارة إلىٰ أنّ ذلك لا يؤدي حتمًا إلىٰ **نظرية ماركسية** عن الدولة، وإنّ كان ذلك استنتاجًا محتملًا يمكن استخلاصه من هذه الأدلة، وهذا تنبيه مهم؛ لأن هناك ميلًا إلىٰ الاعتقاد بأن التحليل الطبقي للدولة هو حتمًا تحليل ماركسي، إلا أنه يجب ألا يغيب عن الأذهان أنه حتىٰ نظرية الدولة الحديثة كان الأساس الطبقي للكيان السياسي أمرًا مسلّمًا به، وكانت

العدالة هي الهيكلة الدستورية الملائمة للمصالح الطبقية داخل الدولة، اعتبار هذا الرأي قابلًا للنقاش هو أمر واضح، لكنه لا يستتبع حتمًا أنّ الاعتراف بالأساس الطبقي للدولة يتطلب نزع الشرعية عنها، أو جعلها مجرد ظاهرة عارضة محضة للنظام الطبقي، لكن ما ينبغي أن يكون يقينيًا هو أن الدولة من العتيقة إلىٰ الحديثة تقابل دومًا نظامًا معينًا من التقسيم الطبقي وتعتمد عليه.

هل لمقاربة كهذه أن تنتج علمًا تنبؤيًا للسياسة يمكنه توليد فهم سليم عالمي للسلوك السياسي؟ هذه هي إشكالية العلوم الاجتماعية والسياسية في النهاية، والجواب في أفضل الأحوال هو بين «**ربما**» غامضة و«**ربما لا**» راجحة، فمن المؤكد أنه من غير الممكن التوصل إلىٰ مثال وضعي جديد محض للعلوم السياسية، مما كان سببًا ضمنيًا -علىٰ الأقل- لاستمرار مقاومة أي مقاربة متمحورة حول الدولة في حقبة ما بعد الحرب، فالأمر لا يقتصر علىٰ اعتبار الدولة مجرد بناء غير ضروري في تقدم علم السياسة، بل إنها بناء مدمر[1].

لكن النظرية السياسية عكست دائمًا الشكل القائم للكيان السياسي، وهي حقيقة يؤكدها أي تحليل تاريخي لتشكلات الدولة حتىٰ أكثرها سطحية، ولم يثبت أنها تختلف بأي شكل من الأشكال بالنسبة للعلوم السياسية المعاصرة علىٰ الرغم من رفضها المنهجي للدولة، فالإشكالية هنا ليست ما إذا كانت الدولة ستؤثر علىٰ التنظير السياسي أم لا، بل الطريقة ما إذا كانت ستفعل ذلك بشكل ضمني **(بالتالي أيديولوجي)** أم بشكل صريح -كما عند **فيبر** والمدرسة التاريخية في علم

---

(١) انظر:

Gabriel Almond, "The Return to the State," *American Political Science Review*, v. 82, no. 3, September 1988, 853-874.

تشكّل مقالة ألموند -التي أثارت جدلًا كبيرًا في مجال العلوم السياسية- هجومًا صريحًا علىٰ التوجه «الدولتي» في التخصص، وتختم بأن العودة إلىٰ مقاربة تتمحور حول الدولة سيؤدي إلىٰ محض فقدان «الصرامة العملية». هذا الانفتاح «المدمر» علىٰ المقاربة الدولتية هو ما يقلق ألموند وآخرين منذ ذوي التوجه الوضعي الجديد. لرد سريع علىٰ ألموند من قبل بعض الدولتيين، انظر:

"The Return to the State: Critiques" in this same issue of *American Political Science Review*, 875-901.

الاجتماع- بحيث إن لم يكن ممكنًا التغلب عليها، فعلىٰ الأقل يمكن مواجهتها بشكل مباشر تتطلب هذه المقاربة حتمًا مقاربةً لفهم السلوك السياسي أكثر تواضعًا وأقل يقينية وتأكدًا، ولكن إنّ كان لنا في تاريخ الفكر السياسي عبرةً، فإنه من المرجح أن يكون علم السياسة أكثر ثراءً وموضوعية إنّ لم ينفصل عما كان في الماضي -حتىٰ الثورة السلوكية- موضوعه الخاص[1] هناك فكرة نهائية كانت هامشية بالنسبة لنا، وجديرة بالذكر الآن.

إنْ كان لنا في التاريخ عبرة، فإن الاهتمام المتجدد بالدولة -بينما يتم تناوله باعتباره مسألة منهجية- يعكس في الغالب تغيرات اجتماعية وسياسية أعمق، وأكثر هذه التغيرات الممكنة عمقًا هو تحول الشكل الحالي للكيان السياسي نفسه، وكما أثبتت الفصول السابقة -فيما نأمل- بدأت التحولات الكبرىٰ في الوعي السياسي في الحدوث بشكل نمطي أثناء التحول من شكل للكيان السياسي إلىٰ شكلٍ آخر، ومن ثمّ من المنطقي التساؤل إنْ كان هذا يحدث حاليًا، وربما يمثل تفكك «**الدولة القومية**» في حد ذاته -علىٰ الرغم من أنّ التغيرات التي أحدثتها **دولة الرفاه** تبدو وكأنها تدعم الاهتمام المتجدد بالدولة داخل التخصص- عاملًا مساهمًا في الجانب الآخر من النقاش، وربما الاعتراضات المنهجية علىٰ

---

(١) الأطروحة المقدمة هنا تتمثل في أن المقاربة المتمحورة حول الدولة هي الإطار الضروري لفهم السلوك السياسي لا أن الدولة ينبغي أن تشكل الموضوع الوحيد للعلوم السياسية. يجب توضيح ذلك لأن هناك جدل لا طائل منه في هذا الجانب، فبغض النظر عن قلقه من أن المنظور الدولتي سيؤدي إلىٰ «فقدان الصرامة العملية»، يشير جابريل ألموند أيضًا إلىٰ ما يشعر بأنه سيكون إهمالًا للمتغيرات اللادولتية كالأحزاب السياسية وجماعات الضغط.

(Almond, "The Return to the State," 871-872).

لكن هذه ليست متغيرات لادولتية، بل هي ضمّنة بشكل كامل في الدولة؛ بنيويًا وأيدولوجيًا. ومقاربة دولتية لا تعني أن الأحزاب السياسية، أو جماعات المصالح لا تمثل موضوعات ذات أهمية للتحليل السياسي، بل إنها ببساطة لا يمكن فهمها بمعزل عن الدولة، فالأحزاب السياسية، باعتبارها المثال الأوضح هي كما أوضح فيبر نتاج ثانوي تاريخي للدولة الحديثة، وتعمل ضمن كوكبة من الهياكل الاجتماعية والسياسية، والافتراضات الأيديولوجية التي تكوّن الدولة، وحتىٰ إذا لم يتم التعامل مع لدولة باعتبارها متغيرًا بارزًا في التحليل السياسي، فإنه يجب إدراجها، خاصةً عندما يؤدي البحث الإمبريقي -كما يحدث دائمًا- إلىٰ إشكاليات سياسية ومعيارية أوسع. (انظر:

Nordlinger et al., "The Return to the State: Critiques".

مفهوم الدولة من قِبَل «**مناهضي الدولة**» هي في الواقع انعكاس لزوالها الفعلي.

أثيرت هذه الإمكانية بشكل أكثر وضوحًا في مجال السياسة الدولية، فقد جادل البعض لصالحها بقوة مشيرين إلىٰ نمو الكيانات العابرة للحدود كالشركات متعددة الجنسيات، ونمو الوحدات الاقتصادية، والسياسية الإقليمية كالجماعة الأوروبية، والسلطة المتنامية للمنظمات الدولية كالأمم المتحدة، والتي تقوم جتمعة بتقليص سيادة الدولة[١]، إلا أنه لا يوجد إجماع علىٰ التيقن من ذلك[٢]، والمناقشات الدائرة حول هذا الموضوع تكاد تماثل -أو تطابق- تلك المستمرة في العلوم السياسية حول مدىٰ فائدة مفهوم الدولة[٣]، فلا زالت **المدرسة «الواقعية»** خاصةً تؤكد أهمية الدولة في المجال الدولي لا سيما في مواجهة المواقف المعيارية لمن يمكن تسميتهم مجازًا بالمنظرين «**الليبراليين**» و«**الكانطيين الجدد**»[٤]،

---

(١) لتحليل التفاعلات المتنوعة العابرة للحدود والتي تشكل العلاقات الدولية في هياكل من «الاعتماد المتبادل المعقّد»، لكنه لا ينكر دور الدولة في السياسة العالمية، انظر:

Robert O. Keohane and Joseph S. Nye, *Power and Interdependence*, 3rd ed. (New York: Longman, 2001).

(٢) وحتىٰ المنظمات الإقليمية العابرة للدول كالجماعة الأوروبية لا تشكل تهديدًا حتميًا لبقاء الدولة وصلاحيتها. وعلىٰ الأقل يبدو ذلك واضحًا في قرارات السياسات الاقتصادية الكبرىٰ في الاتحاد لأوروبي، لأن دور الدولة يظل حاسمًا بشكل واضح في مخرجات السياسة. انظر مثلًا:

Gaye Gungor, *The GE-Honeywell Merger: Irreconcilable Differences? A Comparative Study of Competition Policies of the United States and the European Union*, paper pre-sented at the BMW Center for German and European Studies at Georgetown University, March 23, 2002.

(٣) انظر مثلًا:

Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, 2nd ed. (New York: Columbia University Press, 1977), 266-271.

علىٰ الرغم من عدم رفضه لأطروحة ناي وكوهين (كما طوّراها في كتابهما Transnational Relations and World Politics) بأن الدولة الحديثة منغمسة في شبكة من العلاقات العابرة للحدود، وهي حقيقة يؤكد بال أنها كانت موجودة دائمًا، إلا أنه يصر أن ذلك «لا ينطوي أبدًا علىٰ زوال نظام الدولة».

(٤) لمثال علىٰ هذا النوع من المقاربة المعيارية في العلاقات الدولية، انظر:

Charles W. Kegley, Jr. and Gregory A. Raymond, Exorcising the Ghost of Westphalia: Building World Order in the New Millennium, Prentice Hall Studies in International Relations, series ed. Charles W. Kegley, Jr. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall Inc., 2002).

وغني عن القول إنه من غير المرجح أن تُحلَّ هذه المناقشة قريبًا؛ والواقع أنها لن تحل مطلقًا حتىٰ تختفي الدولة، أو تثبت إصرارًا مزعجًا كي يسحب منتقدوها اعتراضاتهم، وعلىٰ أية حال من الممكن التنبؤ بأمان معقول أن المشاركين في النقاش لن يكونوا موجودين ساعتها لتأكيد النتيجة بطريقة أو بأخرىٰ، إذ إن ذلك هو علىٰ الأقل خلاصة التجارب السابقة، لأنّ الأشكال السياسية للكيانات السياسية التي كانت موجودة علىٰ مر الزمن استمرت طويلًا بعد أن اكتشف مؤرخو عصورها المتأخرة بذورَ تفككها، إلا أننا نعيش في عصر يعلن -خلافًا لأي عصر سابق- عن التحولات التاريخية الكبرىٰ ونحن في خضمها: ما بعد التصنيع، وما بعد الحداثة، بل وما بعد التاريخ ما بعد الدولة القومية هو من نوع التحولات هذا، لكن المشكلة ليست أنّ ذلك قد لا يكون توصيفًا دقيقًا علىٰ المدىٰ الطويل، بل إنّ المشكلة تكمن في حقيقة أنّ هذا المدىٰ الطويل قد يكون طويلًا جدًا.

لكن ما يهمنا هنا ليس ما إذا كانت الدولة الحديثة في حالة تدهور، بل ما إذا كانت ستستمر في التأثير علىٰ طريقة تفكيرنا في السياسة حتىٰ ولو أُبطِلَت أو تم تجاوزها من قِبَل منظمات أكبر من الدولة، أو أي شكل جديد وناشئ من الكيانات السياسية، وهنا يصبح التاريخ مرةً أخرىٰ هاديًا لنا، ففي التحولات الماضية أصبح شكل الحكم القائم نموذجًا للشكل الناشئ، وبالطبع كان النموذج الخاطئ دائمًا.

لقد أشرنا إلىٰ هذه الحقيقة طوال الكتاب، لكنها تستحق التكرار، وفي حالة السياسة الدولية يمكن إثارة السؤال بشكل شرعي بقدر ما سيستمر مفهوم الدولة في التأثير علىٰ الأبنية النظرية التي تستند إلىٰ زوالها.

من المؤكد أنّ هذا كان حال العلوم السياسية الأمريكية علىٰ الرغم من محاولتها التخلص عن الدولة باعتبارها مفهومًا مفيدًا، فالكثير من مفاهيمها الرئيسية متورطة بشكل كامل في الدولة، بدءًا من مفهومها عن السلطة إلىٰ فهومها عن السياسة نفسها، وعند النظر إلىٰ هذه المفاهيم في ضوء خلفية تطورها التاريخية، والتي شكلت محورَ تركيز هذا الكتاب، يصبح كل ذلك واضحًا، ويصبح ذلك أكثر وضوحًا في النظرية المعيارية في نظرية السياسة الدولية، والعلوم

السياسية بشكل عام، فمثلًا مفاهيم حقوق الإنسان الحالية مستمدةٌ من تقاليد الحق الطبيعي القديمة التي كانت -رغم تأكيدها علىٰ العالمية- ومازالت نتاجًا للدولة الحديثة، والمطالب المتعلقة بالأشكال الدولية للحكم -من التنظيمات البرلمانية إلىٰ البِنىٰ القانونية- تعتمد دائمًا علىٰ نماذج تم تطويرها وإضفاء الشرعية عليها بشكل كامل في الدولة الحديثة، وإن كانت نشأت قبل ذلك.

من الواضح بما فيه الكفاية أنّ انتشار الدولة الحديثة في وعينا السياسي يثير صعوبات في تطوير علم السياسة، ومع ذلك فإن تجاهل تأثيرها علىٰ تفكيرنا السياسي هو ترسيخ لها في الأبنية النظرية التي ترمي إلىٰ تجاوزها، لا يمكن القضاء علىٰ ذلك ببساطة عبر أمر نظري؛ بل يجب إدراكها أولًا قبل محاولة تجاوزها مع التذكر الدائم لأوجه القصور الكامنة في مشروع كهذا يعني ذلك بعبارة أعم الاعتراف بتاريخيتنا الخاصة وقبولها، وقبول القيود التي تفرضها علىٰ أي مسعىٰ نظري يتعامل مع العالمين الاجتماعي والسياسي، ومن المؤكد أنه يجب أن يكون ذلك حال أي علم للسياسة يرغب في ألا يكون بغير قصدٍ -كما سيكتشف أي مؤرخ مستقبلي- مرآةً أيديولوجية لعصره كما أخطأ **الملك الفيودالي** الذي ادعي أنه «**إمبراطور في مملكته الخاصة**» وكان مخطئًا.

قائمة المراجع

Allen, J.W. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. rev. ed. London:1957.

Almond, Gabriel. "The Return to the State." *American Political Science Review*, v. 82, 3 (1988).

Anderson, Perry. *Lineages of the Absolutist State*. London: Verso, 1979.

Aquinas Thomas, St. *The Political Idea of St. Thomas Aquinas*. ed. Dino Bigongiari. New York: Hafner Press, 1953.

Aristotle. *The Athenian Constitution*. trans. P.J. Rhodes. New York: Penguin Books, 1984.

---------------. *The Ethics of Aristotle*. trans. J. A. K. Thomson. Harmondsworth: Penguin Books, 1955.

---------------. *The Politics of Aristotle*. ed. trans. Ernest Barker. New York: Oxford University Press, 1962.

Augustine, St. *Concerning the City of God against the Pagans*. trans. Henry Bettenson. London: Penguin Books, 1984.

Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Badie, Bertrand and Pierre Birnbaum. *The Sociology of the State*. trans. Arthur Goldhammer. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

Baldwin, Marshall W. *The Medieval Church. In series: The Development of Western Civilization: Narrative Essays in the History of Our Tradition*

from Its Origins in Ancient Israel and Greece to the Present. ed. Edward W. Fox. Ithaca: Cornell University Press, 1953.

Barrow, Clyde W. *Critical Theories of the State: Marxist, Neo-Marxist, Post-Marxist.* Madison: The University of Wisconsin Press, 1993.

Bentham, Jeremy. "Principles of Morals and Legislation" in *The Utilitarians: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Jeremy Bentham; Utilitarianism and On Liberty, John Stuart Mill.* Garden City: Anchor Press/Doubleday, 1973.

Bernstein, Eduard. *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation.* trans. Edith C. Harvey. New York: Schocken Books, 1961.

Black, Anthony. *Political Thought in Europe: 1450-1250.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Bodin, Jean. *On Sovereignty: Four Chapters From the Six Books of the Commonwealth*, ed. trans. Julian Franklin. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

---------------. *The Six Books of a Commenweale.* ed. Kenneth Douglas McRae. In series: *European Political Thought: Traditions and Endurance.* ed. J.P. Mayer et al. New York: Arno Press, 1979.

Bosanquet, Bernard. *The Philosophical Theory of the State.* New York: St. Martin's Press, 1965.

Bowen, Ralph H. *German Theories of the Corporative State With Special Reference to the Period 1919-1870.* New York: Russell and Russell, 1971.

Bull, Hedley. *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics.* 2nd ed. New York: Columbia University Press, 1977.

Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy.* v. I, New York: Harper and Row, 1958.

Canning, Joseph. *A History of Medieval Political Thought: 1450-300.* London: Routledge, 1996.

Carnoy, Martin. *The State and Political Theory.* Princeton: Princeton University Press, 1984.

Chadwick, Owan. *The Reformation. In series: The Pelican History of the Church.* ed. Owan Chadwick. MiddleSex: Penguin Books, 1964.

Cicero, Marcus Tullius. *The Loeb Classical Library, v. XVI: De Re Publica-De Legibus.* ed. G.P. Gould. trans. Clinton Walker Keyes. Cambridge: Harvard University Press, 1928.

--------------. *On the Commonwealth.* trans. George Holland Sabine and Stanley Barney Smith. Indianapolis: Bobbs-Merrill, reprinted from the original edition, Columbus: The Ohio State University Press, 1929.

Clastres, Pierre. *Society Against the State.* trans. Robert Hurley. New York: Mole Editions, 1974.

Codato, Nervo Adriano and Renato Monseff Perissinotto. "The State and Contemporary Political Theory: Lessons from Marx" in *Paradigm Lost: State Theory Reconsidered.* ed. Stanley Aronowitz and Peter Bratsis. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2002.

Dahl, Robert A. *A Preface to Democratic Theory.* Chicago: University of Chicago Press, 1956.

--------------. *Who Governs? Democracy and Power in an American City.* New Haven: Yale University Press, 1961.

Dante, Alighieri. *Monarchy.* ed. trans. Prue Shaw. In series: *Cambridge Texts in the History of Political Thought.* ed. Raymond Geuss and Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Dewey, John. *Liberalism and Social Action.* New York: Capricorn Books, 1963.

D'Entreves, Alexander Passerin. *The Medieval Contribution to Political Thought:*

Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker. New York: Humanities Press, 1959.

---------------. *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory.* Oxford: Oxford University Press, 1967.

Easton, David. *The Political System.* New York: Alfred Knopf, 1953.

Ehrenberg, Victor. *The Greek State*, 2nd ed. London: Methuen and Co., 1969.

Eisenstadt, S.N. *The Political Systems of Empires.* New York: The Free Press of Glencoe, 1963.

Engels, Frederick. *Herr Eugen Duhring's Revolution in Science (Anti-Duhring).* ed. C.P. Dutt. trans. Emile Burns. New York: International Publishers, 1939.

Ergang, Robert. *Emergence of the National State.* ed. Louis L. Snyder. New York: Van Nostrand Reinhold Company, 1971.

Evans, Peter B., Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol. eds. *Bringing the State Back In.* New York: Cambridge University Press, 1985.

Fichte, Johann Gottlieb, et al. *Fichte, Jacobi, and Schelling: Philosophy of German Idealism.* ed. Ernst Behler (New York: The Continuum Publishing Company, 1987).

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* trans. Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1995.

Frankfort, Henri. *Kingship and The Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature.* Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

Franklin, Julian H. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory.* Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Fried, Morton H. *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology.* New York: Random House, 1967.

Friedman, Jeffrey. "Economic Approaches to Politics." Critical Review: *An Interdisciplinary Journal of Politics and Society: Special issue: Rational Choice Theory and Politics* v. 9 (1995).

Gaius. *The Institutes of Gaius*. trans. W.M Gordon and O.R. Robinson, with the Latin text of Seckel and Kuebler. In series: *Texts in Roman Law*. ed. Peter Birks. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

Ganshof, Francois Louis. *Frankish Institutions Under Charlemagne*. trans. Bryce and Mary Lyon. New York: W.W. Norton and Company, 1970.

Giddens, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. London: Cambridge University Press, 1971.

Gierke, Otto. *Political Theories of the Middle Age*. trans. Frederic William Maitland. Boston: Beacon Press, 1958.

Gilby, Thomas. The *Political Thought of Thomas Aquinas*. Chicago, University of Chicago Press, 1958.

Gilson, Etienne. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. rev. ed. G.A. Elrington, trans. Edward Bullough. Freeport: Books for Libraries Press, 1937.

Gluckman, Max. *Politics, Law, and Ritual in Tribal Society*. Chicago: Aldine Pub, 1965. Gramsci, Antonio. *Selections From the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. ed. trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.

Green, Thomas H. *Lectures on the Principles of Political Obligation*. London: Longmans, 1941.

Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace: Including the Law of Nature and of Nations*. trans. A.C. Campbell and A.M. London: M. Walter Dunne, 1901.

Guenee, Bernard. *States and Rulers in Later Medieval Europe*. trans. Juliet Vale. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Gungor, Gaye. *The GE-Honeywell Merger: Irreconcilable Differences? A Comparative Study of Competition Policies of the United States and the European Union*. Paper presented at the BMW Center for German and European Studies at Georgetown University, March, 23, 2002.

Haas, Jonathan. *The Evolution of the Prehistoric State.* New York: Columbia University Press, 1982.

Habermas, Jurgen. *Legitimation Crisis.* trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1975.

Hamilton, Alexander, James Madison, and John Jay. *The Federalist Papers.* New York: New American Library, 1961.

Hammond, Mason. *City-State and World State in Greek and Roman Political Theory Until Augustus.* Cambridge: Harvard University Press, 1951.

Hammurabi. *The Hammurabi Code and the Sinaitic Legislation.* Port Washington: Kennikat Press, 1971.

Harrington, James. "The Commonwealth of Oceana." *The Political Writings of James Harrington: Representative Selections.* ed. Charles Blitzer. In series: The Library of Liberal Arts, no. 38. ed. Oskar Piest. New York: The Liberal Arts Press, 1955.

Hayes, Carlton J.H. *The Historical Evolution of Modern Nationalism.* New York: Russell and Russell, 1968.

Hegel, G.W.F. Logic. trans. William Wallace. Oxford: Oxford University Press, 1975.

---------------. *The Phenomenology of Mind.* trans. J.D. Baillie. New York: Harper and Row, 1967.

---------------. *Hegel's Philosophy of Right.* trans. T.M. Knox. London: Oxford University Press, 1979.

---------------. *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History.* trans. Robert S. Hartman. New York: Bobbs-Merrill, 1953.

Held, David. *Political Theory and the Modern State: Essays on State, Power, and Democracy.* Stanford: Stanford University Press, 1989.

Hinsley, F.H. *Sovereignty.* New York: Basic Books, 1966.

Hobbes, Thomas, "De Corpore." *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury.* v. I, ed. Sir William Molesworth, London: John Bohn, 1966, 206.

--------------. *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil.* ed. Michael Oakeshott. New York: Collier Books, 1962.

Hobhouse, L.T. *Liberalism.* London: Oxford University Press, 1964.

--------------. *The Metaphysical Theory of the State.* London: George Allen and Unwin, 1960.

Hobsbawm, E.J. *Nations and Nationalism since 1870: Programme,* Myth Reality.Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Hooker, Richard. *Of the Laws of Ecclesiastical Polity: Preface, Book I, Book VIII.* ed. Arthur Stephen McGrade. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Hume, David. *An Inquiry Concerning the Principles of Morals with a Supplement A Dialogue.* ed. Charles W. Hendel. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957.

--------------. *An Inquiry Concerning Human Understanding, with Supplement: An Abstract of a Treatise of Human Nature.* ed. Charles W. Hendel. New York: Bobbs-Merrill, 1955.

John of Paris, *On Royal and Papal Power.* trans. J.A. Watt. Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1971.

John of Salisbury. *Policraticus,* ed. Lindsay Rogers. trans. John Dickinson. New York: Russell and Russell, 1955.

Johnson, Curtis N. *Aristotle's Theory of the State.* New York: St. Martin's Press, 1990.

Justinian. *Justinian's Institutes.* trans. Peter Birks and Grant McLeod. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason.* ed. trans. Mary Gregor. In series: *Cambridge Texts in the History of Philosophy.* ed. Karl Ameriks and Desmond M. Clarke. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

---------------. *Critique of Pure Reason.* trans. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965.

---------------. *Groundwork of the Metaphysics of Morals.* trans. H.J. Paton. New York: Harper and Row, 1964.

---------------. *Kant's Political Writings.* ed. Hans Reiss. trans. H.B. Nisbet. In series: *Cambridge Studies in the History and Theory of Politics.* ed. Maurice Cowling et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Kantorowicz, Ernst H. *The Kings Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology.* Princeton: Princeton University Press, 1985.

Kegley, Charles W., Jr. and Gregory A. Raymond. *Exorcising the Ghost of Westphalia: Building World Order in the New Millennium. In series: Prentice Hall Studies in International Relations.* ed. Charles W. Kegley, Jr. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 2002.

Kelly, George Armstrong. "Who Needs a Theory of Citizenship?" Daedalus. v. 108, 4 (1979).

Keohane, Robert O. and Joseph S. Nye. *Power and Interdependence*, 3rd ed. New York: Longman, 2001.

Knox, T.M. *Hegel's Political Philosophy.* ed. Walter Kaufmann. New York: Atherton Press, 1970.

Krader, Lawrence. *Formation of the State.* Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc. 1968.

Lakeland, Paul. *The Politics of Salvation: The Hegelian Idea of the State.* Albany: State University of New York Press, 1984.

Laswell, Harold. *Politics: Who Gets What, When, How.* New York: P. Smith, 1950. Lauer, Quentin S.J. *Hegel's Idea of Philosophy with a New Translation of Hegel's Introduction to the History of Philosophy.* New York: Fordham University Press 1983.

Lewellen, Ted C. *Political Anthropology: An Introduction.* South Hadley: Bergin and Garvey, 1983.

Lichbach, Mark Irving and Alan S. Zuckerman. *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Lichteim, George. *The Concept of Ideology and Other Essays.* New York: Vintage Books, 1967.

Locke, John. "Essay Concerning Human Understanding" in *John Locke: Works*, v. I. Germany: Scientia Verlag Aalen, 1963.

---------------. "Second Treatise on Civil Government" in *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett. New York: New American Library, 1965.

Lowie, Robert. *The Origin of the State.* New York: Russell and Russell, 1962.

Machiavelli, Niccolo. "Discourses on the First Ten Books of Titus Livius" in *The Prince and The Discourses.* trans. Christian E. Detmold. New York: The Modern Library, 1950.

---------------. *The Prince*, 2nd ed. ed. trans. Robert M. Adams. New York: W.W. Norton and Company, 1992.

MacIver, R.M. *The Modern State.* Oxford: Oxford University Press, 1926.

Macpherson, C.B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke.* Oxford: Oxford University Press, 1962.

Madison, James. "Number 51" in Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay. *The Federalist Papers.* New York: New American Library, 1961.

Manicas, Peter T. *A History and Philosophy of the Social Sciences.* Oxford: Basil Blackwell, 1987.

Mansfield Jr., Harvey C. "On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of Stato." *American Political Science Review*, v. 77 (1983): 4.

Marsilius of Padua. *Defensor Pacis.* ed. trans. Alan Gewirth. Toronto: University of Toronto Press, 1980.

Martines, Lauro. *Power and Imagination: City-States in Renaissance Italy.* New York: Vintage Books, 1980.

Marx, Karl. "Critical Notes on the Article 'The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian.' "in *Early Writings.* trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton. New York: Vintage Books, 1975.

Marx, Karl and Frederick Engels. *The German Ideology: Parts I, II.* ed. R. Pascal. New York: International Publishers, 1947.

Karl Marx and Frederick Engels. Selected Works in One Volume. New York: International Publishers, 1968.

McIlwain, Charles Howard. *The Growth of Political Thought in the West: From the Greeks to the End of the Middle Ages.* New York: The Macmillan Company, 1932.

Miliband, Ralph. *The State in Capitalist Society.* New York: Basic Books, 1969.

Mill, James. *An Essay on Government.* ed. Currin V. Shields. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955.

Mill, John Stuart. "On Liberty." in *The Utilitarians: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Jeremy Bentham; Utilitarianism and On Liberty, John Stuart Mill.* Garden City: Anchor Press/Doubleday, 1973.

Morrall, John B. *Political Thought in Medieval Times.* London: Hutchinson University Library, 1958.

Nelson, Brian R. *Western Political Thought: From Socrates to the Age of Ideology*, 2nd ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1996.

Nelson, John S. "Education for Politics: Rethinking Research on Political Socialization" in *What Should Political Theory Be Now: Essays from the Shambaugh Conference on Political Theory.* ed. John S. Nelson. In series: *SUNY Series in Political Theory: Contemporary Issues.* ed. John G. Gunnell. Albany: State University of New York Press, 1983.

Nicholas, Barry. *An Introduction to Roman Law.* In series: *Clarendon Law Series.* ed. H.L.A. Hart. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Nordlinger, Eric A. *On the Autonomy of the Democratic State.* Cambridge: Harvard University Press, 1981.

--------------, Theodore J. Lowi, and Sergio Fabbrini. "The Return to the State: Critiques." *American Political Science Review.* v. 82 (1988): 3.

Offe, Claus. *Modernity and the State East,* West. Cambridge: The MIT Press, 1996.

Olson, Richard. *The Emergence of the Social Sciences: 1792-1642.* In series: *Twayne's Studies in Intellectual and Cultural History.* ed. Michael Roth. New York: Twayne Publishers, 1993.

Overton, Richard. "An Arrow Against all Tyrants." *The Levellers in the English Revolution.* ed. G.E. Aylmer. In series: *Documents of Revolution.* ed. Heinz Lubasz. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

Painter, Sidney. *The Rise of the Feudal Monarchies.* In series: *The Development of Western Civilization: Narrative Essays in the History of Our Tradition from Its Origins in Ancient Israel and Greece to the Present.* ed. Edward W. Fox. Ithaca: Cornell University Press, 1951.

Parkin, Frank. *Max Weber.* In series: *Key Sociologists.* ed. Peter Hamilton. New York: Tavistock Publications and Ellis Horwood Limited in association with Methven Inc., 1982.

Parkinson, F. *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought.* Sage Library of Social Research. v. 52. Beverly Hills: Sage Publications, 1977.

Plamenatz, John. *The English Utilitarians.* Oxford: Basil Blackwell and Mott, 1958.

--------------. *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx,* v. I. New York: McGraw-Hill, 1963.

Plato. "Laws." *The Dialogues of Plato.* v. IV, Book XII. 4th ed. trans. B. Jowett. London: Oxford at The Clarendon Press, 1953.

--------------. "Republic." *The Dialogues of Plato.* v. II, Books VII-IX. 4th ed. trans. B. Jowett. London: Oxford at The Clarendon Press, 1953.

Plotinus. "Enneads." Book IV. viii. *The Philosophy of Plotinus: Representative Books from the Enneads.* ed. trans. Joseph Katz. New York: Appleton Century Crofts, 1950.

Pocock, J.G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton: Princeton University Press, 1975.

Pollard, A.F. *The Evolution of Parliament.* 2nd rev. ed. London: Longmans, Green and Co. Ltd., 1964.

Polybius. *The Rise of the Roman Empire.* ed. Frank W. Wallbank. trans. Ian Scott-Kilvert. New York: Penguin Books, 1979.

Poulantzas, Nicos. *Classes in Contemporary Capitalism.* trans. David Fernbach. London: NLB, 1975.

Pufendorf, Samuel. *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law.* ed. James Tully. trans. Michael Silverthrone. In series: *Cambridge Texts in the History of Political Thought.* ed. Raymond Geuss and Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Reale, Giovanni. *The Systems of the Hellenistic Age.* 3rd ed. ed. trans. John R. Catan. Albany: State University of New York Press, 1985.

Riley, Patrick. *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel.* Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Rousseau, Jean Jacques. "Discourse on Political Economy." in *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy.* ed. Roger D. Masters. trans. Judith R. Masters. New York: St. Martin's Press, 1978.

--------------. "Essay on the Origin of Language which Treats of Melody and Musical Imitation" in *On the Origin of Language.* trans. John H. Moran and Alexander Gode. New York: Frederick Ungar Publishing Co, 1966.

--------------. *The Government of Poland.* trans. Willmoore Kendall. New York: Bobbs-Merrill, 1972.

---------------. Second Discourse: On the Origin and Foundations of Inequality Among Men" in *The First and Second Discourses.* ed. Roger D. Masters. trans. Roger D. Masters and Judith R. Masters. New York: St. Martin's Press, 1964.

---------------. *The Social Contract.* rev. Charles Frankel. New York: Hafner Press, 1947. Sabine, George H. and Thomas L. Thorson. *A History of Political Theory.* 4th ed Hindsale: Dryden Press, 1973.

Saxonhouse, Arlene. *Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996.

Scaff, Lawrence A. *Participation in the Western Political Tradition: A Study of Theory and Practice. Political Theory Studies, no.* 2. The Institute of Government Research. Tucson: The University of Arizona Press, 1975.

Schapera, I. *Government and Politics in Tribal Societie.* London: C.A. Watts and Co., 1956.

Sealey, Ralph. *A History of the Greek City States: 338-700 B.C.* Berkeley: University of California Press, 1976.

Seidelman, Raymond and Edward J. Harpam. *Disenchanted Realists: Political Science and the American Crisis, 1984-1884.* In series: *SUNY Series in Political Theory: Contemporary Issues.* ed. John G. Gunnell. Albany: State University of New York Press, 1985.

Service, Elman R. *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution.* New York: W.W. Norton Company, 1975.

Singer, Peter. *Hegel.* In series: *Past Masters.* ed. Keith Thomas. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought: The Age of Reformation,* v. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Skocpol, Theda. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Smart, Barry. *Michel Foucault.* In series: *Key Sociologists.* ed. Peter Hamilton. London: Routledge, 1988.

Spencer, Herbert. The Man versus the State. ed. Donald Macrae. Baltimore: Penguin Books, Inc., 1969.

Springborg, Patricia. "Politics, Primordialism, and Orientalism: Marx, Aristotle, and the Myth of the Gemeinschaft." *American Political Science Review.* v. 80 (1986).

Spruyt, Hendrik. *The Sovereign State and Its Competitors: An Analysis of System Change.* Princeton: Princeton University Press, 1994.

Starr, Chester G. *A History of the Ancient World.* 4th ed. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis.* trans. Elsa M. sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.

Strayer, Joseph R. *The Medieval Origins of the Modern State.* Princeton: Princeton University Press, 1970.

Thorley, John. *Athenian Democracy.* London: Routledge, 1966.

Thucydides. *The Peleponnesian War.* trans. John H. Finley, Jr. New York: The Modern Library, 1951.

Tierney, Brian. *The Crisis of Church and State, 1300-1050.* Toronto: The University of Toronto Press, in association with the Medieval Academy of America, 1988.

---------------. *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought: -1150 1650.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America.* ed. J.P. Mayer. trans. George Lawrence. New York: Harper and Row, 1966.

---------------. *The Old Regime and the French Revolution.* trans. Stuart Gilbert. Garden City: Doubleday and Company, 1955.

Ullmann, Walter. *Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas. In series: The Sources of History:*

Studies in the Uses of Historical Evidence. ed. G.R. Elton. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

--------------. *Medieval Political Thought.* Harmondsworth: Penguin Books, 1975.

Van Steenberghen, Fernand. *Aristotle in the West.* trans. Leonard Johnston. Louvain: Nauwelaerts Publishing House, 1970.

Vernant, Jean-Pierre. *The Origins of Greek Thought.* Ithaca: Cornell University Press, 1982.

Vincent, Andrew. *Theories of the State.* Oxford: Basil Blackwell, 1987.

Wallace-Hadrill, J.M. *Early Germanic Kingship in England and on the Continent.* Oxford: Oxford University Press, 1971.

Weber, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology.* ed. trans. H.H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946.

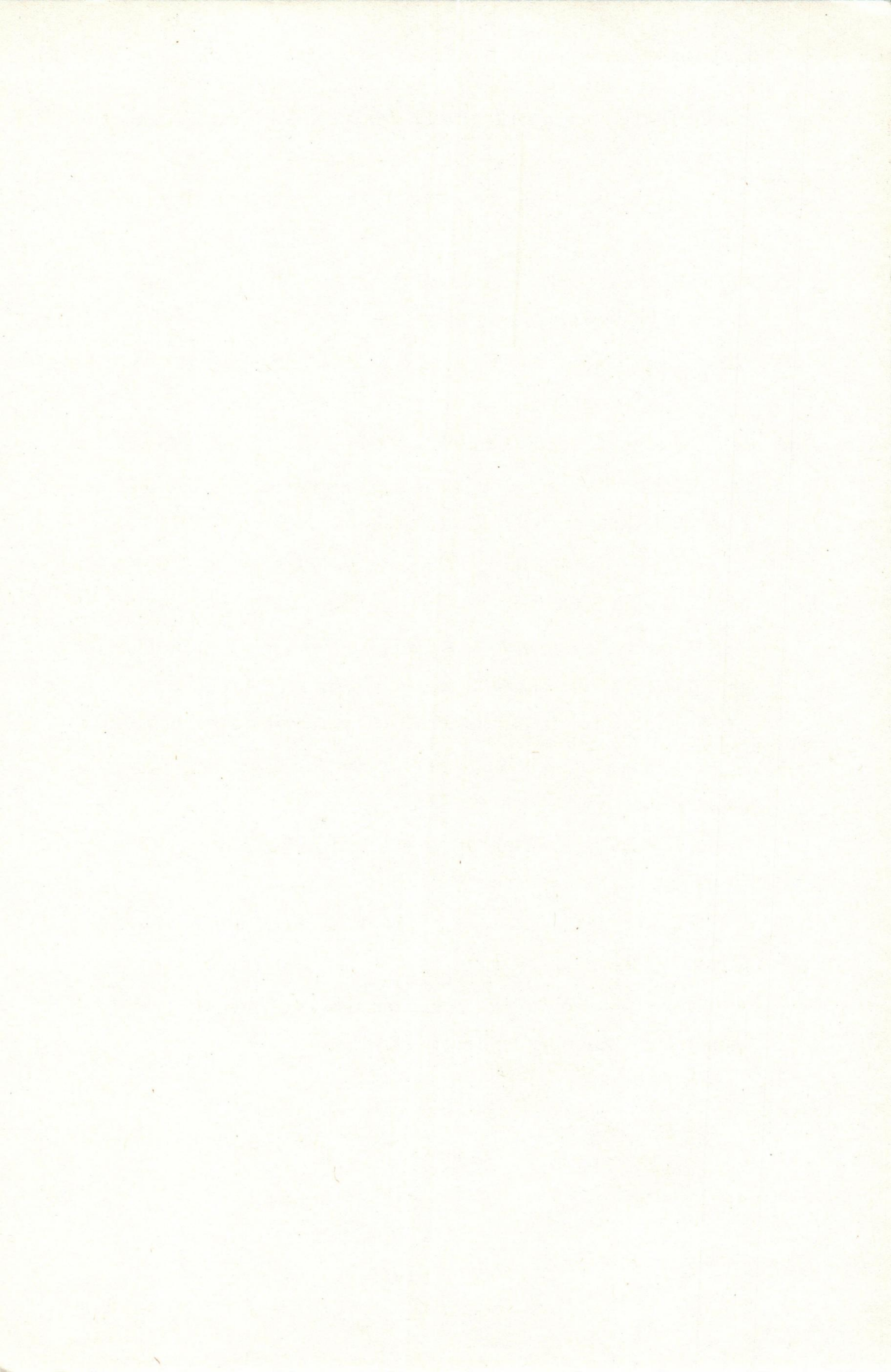
--------------. *Max Weber on Law in Economy and Society.* From Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2nd. ed. (1925). ed. Max Rheinstein. trans. Edward Shils and Max Rheinstein. New York: Simon and Schuster, 1954.

--------------. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* trans. Talcott Parsons. New York: Scribner, 1958.

Wittfogel, Karl. *Oriental Despotism; A Comparative Study of Total Power.* New Haven: Yale University Press, 1957.

Woolley, C. Leonard. *The Sumerians.* New York: W.W. Norton and Company, 1965.

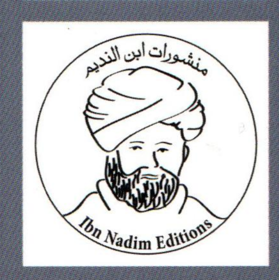
Yolton, John W. *Locke and the Compass of Human Understanding.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.





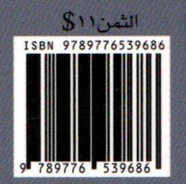
صنع الدولة الحديثة

إذا كان لأحدهم أن يسأل: «لماذا ندرس الدولة؟» فإن الإجابة الأوضح ستكون لأننا نعيش في واحدة، لكن الإجابة الأقل وضوحا والأكثر إثارة قد تكون: لأن المفكرين السياسيين يتجادلون منذ العصور الكلاسيكية حول ماهيتها بالضبط، وحول أفضل تصور لها، وبما أن شكل الدولة قد تغير عبر الزمن؛ فإن النقاش نفسه قد اتخذ أشكالا مختلفة، وهي الحقيقة التي تضيف مستوى آخر من الاهتمام بالمسألة. ففي المقام الأول، هذا كتاب عن الدولة، ونظريتها منذ القدم وحتى العصر الحديث، وبغض النظر عن الإشكالية الأضيق حول علاقة الدولة بالعلوم الاجتماعية والسياسية المعاصرة، فإن التطور التاريخي للدولة حتى شكلها الحديث هو موضوع رائع في حد ذاته.



الثمن ١١$

ISBN 9789776539686





www.aalamaladab.com